Serie di etica pubblica
curata da Sebastiano Maffettone

Axel Honneth

LOTTA PER IL RICONOSCIMENTO

Traduzione di Carlo Sandrelli

BIBLIOTECA DI FILOSOFIA E SCIENZE UMANE
UNIVERSITÀ DI PISA

Sommario

Premessa 9

PRIMA PARTE. Ricostruzione storica: l'idea originaria di Hegel 13

1. Lotta per l'autoconservazione: la fondazione della filosofia sociale moderna 17
2. Delitto ed eticità: l'innovazione intersoggettivistica di Hegel 21
3. Lotta per il riconoscimento: la teoria sociale della *Realphilosophie* jenese di Hegel 43

SECONDA PARTE. Attualizzazione sistematica: la struttura dei rapporti sociali di riconoscimento 81

4. Riconoscimento e socializzazione: Mead e la trasformazione naturalistica dell'idea hegeliana 89
5. Modelli di riconoscimento intersoggettivo: amore, diritto, solidarietà 114
6. Identità personale e misconoscimento: violenza, privazione dei diritti, umiliazione 158

TERZA PARTE. Prospettiva di filosofia sociale: morale e sviluppo sociale 167

7. Tracce di una tradizione di filosofia sociale: Marx, Sorel, Sartre 171
8. Misconoscimento e opposizione: la logica morale dei conflitti sociali 188
9. Condizioni intersoggettive dell'integrità personale: un concetto formale di eticità 200

Note 211
Bibliografia 233
Indice dei nomi 247
Indice degli argomenti 251

Premessa

In questo libro, che riprende la mia tesi di abilitazione, intendo sviluppare i fondamenti di una teoria sociale normativa a partire dal modello concettuale hegeliano di una "lotta per il riconoscimento". Questo progetto è sorto in seguito ai risultati raggiunti nella mia ricerca sulla *Critica del potere*: chi cerca di integrare nel quadro di una teoria della comunicazione le acquisizioni di teoria sociale degli scritti storici di Michael Foucault deve ricorrere a una concezione morale del conflitto, che ancora oggi trova negli scritti jenesi di Hegel e nella loro idea di una generale lotta per il riconoscimento la più ricca fonte di ispirazione.[1] La ricostruzione sistematica della linea argomentativa hegeliana, che occupa la prima parte del libro, porta a distinguere tre forme di riconoscimento, ciascuna delle quali contiene in sé il potenziale di una motivazione dei conflitti. Tuttavia lo sguardo retrospettivo sul modello teorico del giovane Hegel rivela che le sue riflessioni devono una parte della loro validità a presupposti idealistici non più mantenibili nelle condizioni del pensiero post-metafisico.

La seconda parte sistematica di questo lavoro inizia perciò con il tentativo di dare all'idea hegeliana una valenza empirica ricorrendo alla psicologia sociale di George Herbert Mead. In questo modo prende corpo una concezione intersoggettiva della persona che fa dipendere la possibilità di un rapporto non distorto con sé da tre forme di riconoscimento (amore, diritto, stima). Per togliere all'ipotesi così abbozzata il carattere di mera storia delle idee, nei due capitoli successivi cercherò di giustificare, con una ricostruzione sostenuta da argomenti empirici, la distinzione tra differenti rapporti di riconoscimento riferendomi a fenomeni concreti: l'esito di una siffatta verifica mostrerà che alle tre forme di riconoscimento corrispondono tre tipi di misconoscimento [*Mißachtung*], la cui esperienza può influire, come motivazione dell'agire, sull'insorgere di conflitti sociali.[2]

Una conseguenza di questa seconda direttiva di ricerca è il delinearsi dell'idea di una teoria critica della società nella quale i processi di trasformazione sociale devono essere spiegati in relazione alle pretese normative strutturalmente implicite nel rapporto di reciproco riconoscimento. Nell'ultima parte del libro continuerò a seguire lungo tre direzioni le prospettive dischiuse da questa idea di fondo: anzitutto verrà ripreso il filo della storia delle idee per verificare in quali autori dopo Hegel si ritrovano spunti per un analogo modello di conflitto. Diventerà così possibile gettare uno sguardo sul significato storico di esperienze di misconoscimento che possono essere generalizzate fino a far emergere la logica morale dei conflitti sociali. Dal momento che solo chiarendo il suo riferimento normativo un simile modello può essere assunto come quadro per un'interpretazione critica di processi storici ed evolutivi, verrà infine delineata a tale scopo un concetto di eticità basato su una teoria del riconoscimento. Tuttavia le diverse ricognizioni non possono pretendere altra valenza che quella di una prima illustrazione della concezione qui considerata; loro funzione è quella di indicare le direzioni teoriche lungo le quali dovrei continuare a lavorare se le mie riflessioni si dimostrassero plausibili.

Anche se oggi gli studi femministi di filosofia politica seguono spesso un percorso che si incrocia con gli intenti di una teoria del riconoscimento,[3] ho dovuto rinunciare a un confronto con questo dibattito; esso avrebbe oltrepassato non solo il quadro argomentativo da me prefissato, ma anche lo stato attuale delle mie conoscenze. Purtroppo, nell'elaborare la mia proposta interpretativa, non ho potuto considerare da vicino nemmeno i lavori più recenti dedicati alla teoria del riconoscimento del giovane Hegel;[4] la mia impressione tuttavia è che si concentrino su aspetti per me di secondario interesse.

Senza il costante incoraggiamento e il vivo interesse di Jürgen Habermas la prima metà di questo libro, che è stata presentata alla Facoltà di Filosofia dell'Università di Francoforte come tesi di abilitazione, non sarebbe stata ultimata nel tempo necessario. Desidero qui ringraziarlo per una collaborazione durata sei anni, la cui importanza per il mio processo di formazione sarà da lui certamente sottovalutata. Il mio amico Hans Joas, come sempre, ha seguito lo sviluppo delle mie riflessioni fin dal primo momento e con la massima attenzione; spero sia consapevole dell'importanza che i suoi consigli e le sue obiezioni hanno da molto tempo per il mio lavoro. Per alcune parti della prima stesura ho ricevuto indicazioni importanti da Peter Dews, Alessandro Ferrara, Hinrich Fink-Eitel, Günther Frankenberg, Christoph Menke, Andreas Wildt e Lutz Wingert; devo a tutti loro un ringraziamento, anche se non tutti gli spunti che mi hanno offerto sono stati poi raccolti nel libro. Ho inoltre trovato un generoso sostegno nelle più diverse componenti dell'Università di Berlino, dove per dieci mesi ho potuto lavorare al manoscritto in condizioni ideali. Infine, vorrei ringraziare Waltraud Pfeiffer e Dirk Mende per l'aiuto tecnico che mi hanno dato nella stesura del manoscritto.

A. H.

PRIMA PARTE

Ricostruzione storica: l'idea originaria di Hegel

Nella sua filosofia politica Hegel si è posto per tutta la vita il compito di togliere all'idea kantiana dell'autonomia individuale il carattere di una semplice esigenza normativa, presentandola sul piano teorico come un elemento della realtà sociale già operante nella storia. Egli ha inoltre sempre inteso la soluzione dei problemi sollevati da questa impostazione nei termini di un tentativo di mediare tra l'idea moderna della libertà e la concezione antica della politica, ossia tra la moralità e l'eticità.[1] Ma solo negli anni giovanili della libera docenza a Jena ha affrontato questo compito con un approccio teorico in grado di trascendere l'orizzonte istituzionale del suo tempo e di rapportarsi criticamente alla forma stabilita di dominio politico. In quel periodo Hegel era convinto che da una lotta dei soggetti per il reciproco riconoscimento della propria identità derivasse l'obbligo sociale alla realizzazione pratico-politica di garanzie istituzionali di libertà. L'aspirazione degli individui al riconoscimento intersoggettivo della propria identità è insita fin dall'inizio nella vita sociale come una tensione morale che spinge al di là del grado di progresso sociale di volta in volta istituzionalizzato, conducendo poco a poco, lungo la via negativa di un conflitto ripetuto a livelli successivi, a una condizione di libertà comunicativa. Tuttavia il giovane Hegel è giunto a questa concezione, sino a oggi non ancora pienamente valorizzata, solo perché è stato in grado di dare una nuova configurazione teorica al modello della "lotta sociale", introdotto nella filosofia sociale da Niccolò Machiavelli e Thomas Hobbes: ora lo svolgimento pratico di un conflitto tra gli uomini poteva essere ricondotto a impulsi morali anziché a scopi di autoconservazione; soltanto perché aveva prima attribuito al nesso d'azione della lotta il significato specifico di una distorsione e di una lesione dei rapporti sociali di riconosci-

mento, Hegel poteva riconoscere in esso anche il *medium* centrale di un processo di formazione etico dello spirito umano.

Tuttavia nelle opere di Hegel il programma così tratteggiato non è mai andato al di là di semplici abbozzi e progetti; già nella *Fenomenologia dello spirito*, con la cui stesura Hegel conclude la propria attività scientifica a Jena, il modello di una lotta per il riconoscimento ha nuovamente perduto il suo specifico significato teorico. Ma negli scritti a noi rimasti degli anni precedenti l'elaborazione del sistema definitivo[2] quel modello è così chiaramente riconoscibile nelle linee teoriche fondamentali da permettere la ricostruzione delle premesse di una teoria sociale autonoma.

1. Lotta per l'autoconservazione: la fondazione della filosofia sociale moderna

La filosofia sociale moderna fa la sua comparsa nella storia culturale quando la vita sociale viene definita come un rapporto di lotta per l'autoconservazione. La concezione in base alla quale i singoli soggetti, non diversamente dagli organismi politici collettivi, si fronteggiano in una permanente concorrenza di interessi trova una prima formulazione teorica negli scritti politici di Machiavelli e diventa infine la base portante di una fondazione contrattualistica della sovranità dello stato nell'opera di Hobbes. A questo nuovo modello di una "lotta per l'autoconservazione" era stato possibile pervenire solo dopo che le componenti centrali della dottrina politica dell'antichità, ancora valida per tutto il Medioevo, avevano perduto la loro enorme forza persuasiva.[1] Dalla teoria politica classica di Aristotele fino al diritto naturale cristiano del Medioevo l'uomo era stato concepito fondamentalmente come un essere comunitario, uno *zoon politikon* che realizza la propria intima natura entro la cornice sociale di una collettività politica: la disposizione sociale della natura umana può trovare pieno dispiegamento solo nella comunità etica della *polis* o della *civitas*, che si distingue dal nesso meramente funzionale delle attività economiche grazie all'esistenza di virtù intersoggettivamente condivise. A partire da una simile concezione teleologica dell'uomo la dottrina politica tradizionale si era data il compito di esaminare e definire teoricamente l'ordine etico del comportamento virtuoso al cui interno l'educazione pratica e pedagogica del singolo individuo poteva seguire il corso più appropriato. Per questo la scienza politica, oltre che un'indagine sulle istituzioni e le leggi adeguate, fu sempre anche una dottrina della vita buona e giusta.

Tuttavia il processo accelerato di cambiamento delle strutture sociali, che prese avvio nel tardo Medioevo per toccare il culmine nel Rinascimento aveva non solo messo in dubbio questi due ele-

menti della politica classica, ma li aveva anche già privati, in linea di principio, di ogni vitalità intellettuale; infatti, con l'introduzione di nuovi metodi commerciali, con la creazione dell'editoria e delle manifatture così come, infine, con l'autonomizzazione dei principati e delle città mercantili, i processi politico-economici erano cresciuti talmente al di là del quadro protettivo delle consuetudini tradizionali, che non aveva più senso cercare di studiarli soltanto come un ordine normativo del comportamento virtuoso. Non meraviglia perciò che la via alla trasformazione teorica della dottrina politica classica nella filosofia sociale moderna sia stata preparata là dove quei cambiamenti socio-strutturali si erano già compiuti in tutta chiarezza: nei trattati politici composti quando era stato esiliato dalla sua città, Firenze, Machiavelli si stacca radicalmente e senza riserve da tutte le premesse antropologiche della tradizione filosofica, rappresentando concettualmente l'uomo come un essere egocentrico, proteso unicamente al perseguimento del proprio utile.[2] Il fondamento di ontologia sociale delle diverse riflessioni che Machiavelli svolge chiedendosi come un organismo politico possa saggiamente conservare ed estendere il proprio potere è rappresentato dall'assunto di una condizione permanente di concorrenza ostile tra i soggetti: poiché gli uomini, costantemente sospinti dall'ambizione a elaborare sempre nuove strategie di azione orientate al successo, sono reciprocamente consapevoli dell'egocentrismo dei loro interessi, si fronteggiano ininterrottamente con un atteggiamento di timorosa sfiducia.[3] A questa lotta incessante per l'autoconservazione, una rete illimitata di interazioni strategiche nella quale, ovviamente, Machiavelli vede la condizione di fondo di tutta la vita sociale, sono improntate le categorie centrali delle sue analisi di storia comparata, in quanto non caratterizzano altro che i presupposti strutturali dell'agire efficace per il conseguimento del potere. Anche là dove si avvale ancora dei concetti metafisici fondamentali della storiografia romana e, per esempio, parla di "virtù" o di "fortuna", vuole indicare soltanto le condizioni storiche che dalla prospettiva dell'attore politico si dimostrano risorse indisponibili, sul piano pratico, per i suoi calcoli strategici di potere.[4] La questione di fondo che orienta tutte le ricerche storiche di Machiavelli è il modo in cui quel conflitto ininterrotto tra gli uomini possa essere abilmente giostrato a vantaggio del detentore del potere; così nei suoi scritti, persino nella rappresentazione delle vicende storiche, si afferma per la prima volta la convinzione filosofica, pur ancora priva di una vera fondazione teorica, secondo

cui il campo dell'agire sociale consiste in una lotta permanente dei soggetti per la conservazione della loro identità fisica.

Sono bastati i centovent'anni che separano Hobbes da Machiavelli a dare alla medesima convinzione ontologica la forma matura di un'ipotesi scientificamente fondata. Rispetto a Machiavelli, Hobbes non soltanto ha il vantaggio di essere stato testimone delle esperienze storico-politiche della formazione di un moderno apparato statale e di un'ulteriore espansione dei traffici commerciali; nei suoi lavori teorici egli può anche già basarsi sul modello metodologico delle scienze della natura, che nel frattempo aveva acquistato validità universale grazie ai successi della prassi di ricerca di Galileo e alla teoria della conoscenza di Descartes.[5] Nel quadro dell'impresa ambiziosa di indagare le "leggi della vita civile" per dare a ogni politica futura una base teoricamente fondata, le stesse premesse antropologiche che Machiavelli aveva tratto in modo ancora del tutto impressionistico dalle osservazioni quotidiane assumono ora la forma di enunciati scientifici sulla natura propria dell'uomo: per Hobbes l'essere umano, concepito meccanicisticamente come una sorta di automa che si muove da sé, si caratterizza anzitutto per la peculiare capacità di provvedere con sollecitudine al proprio benessere.[6] Ma nel momento in cui l'uomo si imbatte in un suo simile, questo comportamento previdente si trasforma in una forma di preventivo accrescimento del potere generato dalla diffidenza: poiché, infatti, entrambi i soggetti devono rimanere estranei e impenetrabili l'uno all'altro nelle loro intenzioni, ciascuno di loro è costretto ad allargare previdentemente il suo potenziale di potere per essere in grado di prevenire anche in futuro la possibile aggressione da parte dell'altro.

Muovendo da questo nucleo antiaristotelico della propria antropologia, Hobbes illustra poi nella seconda parte della sua opera quella condizione fittizia tra gli uomini che cerca di caratterizzare con il termine equivoco di "natura". Come Günther Buck ha persuasivamente cercato di mostrare,[7] la teoria dello stato di natura non vuole descrivere la situazione di partenza della socializzazione umana sulla base di un'astrazione metodica da ogni storia; piuttosto, mediante tale astrazione, viene rappresentata la condizione generale che teoricamente si realizzerebbe tra gli uomini se per ipotesi fosse in un secondo tempo ritirato dalla vita sociale ogni organo politico di controllo: dal momento che la natura individuale dell'uomo è contrassegnata dalla tendenza all'accrescimento preventivo del potere di fronte ai suoi simili, i rapporti sociali che risulterebbero da

questa sottrazione possiederebbero il carattere di una guerra di tutti contro tutti. Questa condizione costruita teoricamente è utilizzata infine da Hobbes, nella terza parte dell'opera, per fondare filosoficamente la propria costruzione della sovranità dello Stato: le conseguenze palesemente negative di quella situazione di continuo conflitto tra gli uomini, il timore permanente e la reciproca sfiducia, dimostrano che la sottomissione contrattualmente regolata di tutti i soggetti a una potenza dominatrice e sovrana è l'unico possibile esito razionale della contrapposizione strategica degli interessi.[8] Nella teoria di Hobbes il patto di sottomissione trova il suo decisivo fondamento giustificativo unicamente nel fatto che esso solo consente di porre fine a quella guerra ininterrotta di tutti contro tutti combattuta dai soggetti per la propria autoconservazione individuale.

Per Hobbes come per Machiavelli da questa premessa di ontologia sociale, che entrambi condividono al di là di ogni differenza di intento e di metodo, derivano le medesime conseguenze per il concetto di agire statale: poiché entrambi fanno della lotta dei soggetti per l'autoconservazione il termine di riferimento ultimo delle loro analisi teoriche, devono allo stesso modo individuare il fine supremo della prassi politica nella costante tacitazione del conflitto, la cui minaccia incombe continuamente. Nel caso dell'opera di Machiavelli tale conseguenza si fa evidente nella radicalità con la quale rispetto alla tradizione della filosofia politica ha liberato da qualsiasi vincolo e compito normativo l'agire del sovrano in vista del potere;[9] nel caso della teoria dello Stato di Hobbes, invece, la medesima conseguenza si mostra nel fatto che alla fine egli ha sacrificato i contenuti liberali del suo contratto sociale alla forma autoritaria della loro realizzazione politica.[10]

Proprio questa tendenza della filosofia sociale moderna a ridurre l'agire statale alla pura affermazione strategica del potere è stata il bersaglio polemico degli scritti jenesi del giovane Hegel; ma la particolare, anzi singolare collocazione dei suoi scritti jenesi risulta dal fatto che qui, per svolgere le sue considerazioni critiche, egli ha utilizzato proprio il modello teorico hobbesiano di una lotta tra gli uomini.

2. Delitto ed eticità: l'innovazione intersoggettivistica di Hegel

Hegel tuttavia assume il modello concettuale di una lotta sociale tra gli uomini, utilizzato indipendentemente tanto da Machiavelli quanto da Hobbes, entro un contesto teorico completamente mutato. Quando nel 1802 nel saggio sulle *Maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* si accinse a tracciare il programma dei suoi lavori futuri di filosofia pratico-politica, gli altri cent'anni di sviluppo intellettuale che lo separavano dal filosofo inglese avevano già contribuito alla totale ridefinizione della problematica: i presupposti individualistici della dottrina morale kantiana, che aveva determinato l'orizzonte del suo pensiero fino agli anni francofortesi, gli erano ormai parsi problematici sotto l'influsso della filosofia della riconciliazione di Hölderlin.[1] Contemporaneamente, la lettura degli scritti di Platone e Aristotele gli aveva permesso di approfondire la conoscenza di una corrente della filosofia politica che ascriveva all'intersoggettività della vita pubblica un'importanza di gran lunga superiore rispetto a quella attribuitale da studi di analogo carattere compiuti in quegli stessi anni.[2] Infine già allora, attraverso la ricezione dell'economia politica inglese, Hegel aveva acquisito la chiara consapevolezza che ogni futura organizzazione della società sarebbe stata necessariamente condizionata dal mercato, da una sfera della produzione e della distribuzione di beni nella quale i soggetti avrebbero potuto essere inclusi solo mediante la libertà negativa propria del diritto formale.[3]

All'inizio del nuovo secolo queste intuizioni e questi orientamenti erano progressivamente maturati nel convincimento che per la fondazione di una scienza filosofica della società fosse anzitutto necessario superare gli errori atomistici ai quali era legata l'intera tradizione del diritto naturale moderno; per i compiti teorici così

definiti in linea di principio, il grande saggio sul diritto di natura indica soltanto il primo abbozzo di una soluzione.

Nel testo Hegel distingue due versioni del diritto naturale moderno, che considera entrambe caratterizzate, al di là di ogni differenza, dal medesimo errore di fondo: tanto nelle trattazioni "empiriche" quanto in quelle "formali" del diritto naturale l'"essere del singolo" viene presupposto categorialmente come "la prima e più alta realtà".[4] In questo contesto Hegel chiama empirici tutti gli approcci giusnaturalistici che partono da determinazioni fittizie o antropologiche della natura umana, per progettare sulla loro base, con l'aiuto di diversi ulteriori assunti, un'organizzazione razionale della convivenza sociale; nelle teorie di questo tipo le premesse atomistiche si riflettono nel fatto che i comportamenti umani considerati "naturali" vengono sempre intesi soltanto come azioni isolate compiute da individui singolarizzati ai quali le forme organizzative della comunità devono poi essere aggiunte mentalmente come dall'esterno.[5] Gli approcci interni alla tradizione giusnaturalistica indicata da Hegel come formale non procedono, in linea di principio, diversamente, poiché partono, anziché da determinazioni della natura umana, da un concetto trascendentale della ragion pratica: in queste teorie, rappresentate soprattutto da Kant e Fichte, le premesse atomistiche si possono riconoscere nell'assunto secondo cui le azioni etiche possono essere pensate solo come il risultato di comportamenti razionali, depurati da ogni inclinazione e necessità empirica; in tal modo anche qui la natura dell'uomo viene rappresentata anzitutto come un insieme di tendenze egocentriche o, per dirla con Hegel, "non etiche", che il soggetto deve imparare a reprimere in sé, prima di poter acquisire disposizioni etiche, cioè tali da favorire la nascita di una comunità.[6] Entrambi gli approcci restano pertanto legati nei loro concetti di fondo a un atomismo che pone nell'esistenza di soggetti isolati una sorta di base naturale della socializzazione umana; ma da questo dato naturale non può più svilupparsi organicamente una condizione di unità etica tra gli uomini che deve piuttosto essere introdotta dall'esterno come un elemento "altro ed estraneo".[7] Da ciò deriva per Hegel la conseguenza che nel diritto naturale moderno una "comunità degli uomini" può essere pensata solo in base al modello astratto dei "molti individui uniti",[8] cioè come un rapporto tra singoli soggetti isolati, non però in base al modello di un'unità etica di tutti.

Nella sua filosofia politica Hegel ha però da sempre tenuto fermo alla possibilità di sviluppare teoricamente una simile condizione di totalità etica; la concezione secondo cui una società conciliata può essere adeguatamente intesa solo come una comunità eticamente integrata di liberi cittadini risale nel suo pensiero ai tempi nei quali assieme a Schelling e Hölderlin aveva composto lo scritto programmatico noto come *Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco*.[9] Ma presto questa intuizione giovanile aveva oltrepassato il quadro di riferimento estetico entro il quale era sorta e, in seguito al confronto con la dottrina classica dello Stato, aveva per così dire trovato un modello politico-istituzionale nella *polis*. Tutte le volte che nel saggio sul giusnaturalismo parla in termini normativi della totalità etica di una società, Hegel ha in mente i rapporti vigenti nelle antiche città-stato; una sensibilità ancora romantica lo induce ad ammirare in esse la condizione in virtù della quale nell'*ethos* pubblico i membri della comunità possono anche riconoscere un'espressione intersoggettiva delle loro rispettive particolarità. Fin nei singoli dettagli della dottrina dei ceti egli riproduce nel suo testo la teoria nella quale Platone e Aristotele avevano esposto la struttura istituzionale di quelle città-stato.

Già adesso peraltro, nell'ideale concreto che Hegel, sotto la suggestione della *polis*, ritiene di aver trovato, sono così chiaramente delineati i tratti generali di una collettività ideale da consentire di ricavarne quanto meno la rappresentazione approssimativa del concetto di totalità etica impiegato nel testo: la principale caratteristica di questa società andrebbe individuata anzitutto, come Hegel afferma ricorrendo all'analogia con l'organismo, nell'"unità vivente" tra "libertà universale e libertà individuale":[10] la vita pubblica non dovrebbe quindi essere considerata il risultato di una reciproca limitazione degli spazi privati di libertà ma, al contrario, l'opportunità di una realizzazione della libertà di tutti i singoli individui. In secondo luogo, il *medium* sociale nel quale deve compiersi l'integrazione tra la libertà universale e la libertà individuale consiste secondo Hegel negli usi e nei costumi comunicativamente seguiti all'interno di una collettività sociale; egli ha scelto con attenzione il concetto di "costume", per chiarire che né le leggi prescritte dallo Stato, né le convinzioni morali dei singoli soggetti, ma solo gli orientamenti effettivamente tradotti in una prassi intersoggettiva possono costituire una base solida per l'esercizio di quella libertà allargata.[11] Perciò, come si legge nel testo, da sempre il pubblico "*sistema* della *legislazione*" non fa che dare espressione ai "co-

stumi presenti" di fatto.[12] Infine Hegel fa un passo decisivo al di là di Platone e Aristotele inserendo, in terzo luogo, nell'organizzazione istituzionale dell'eticità assoluta una sfera qui provvisoriamente definita come un "sistema della proprietà e del diritto"; a ciò è connessa l'esigenza di mostrare che le attività e gli interessi mediati dal mercato e perseguiti da ciascun singolo individuo – che più tardi verranno compresi nell'espressione generale "società civile" – sono una zona, certo negativa, ma anche costitutiva della totalità etica.[13] La svolta realistica che Hegel cerca in tal modo di imprimere al suo ideale di società si vede nel testo anche laddove la classe dei non-liberi, diversamente dall'antica dottrina dello Stato, viene presentata come un ceto di cittadini che producono e scambiano merci.

Se questi termini descrivono adeguatamente la cornice teorica entro la quale Hegel a Jena cerca di riprendere l'ideale comunitario della sua gioventù, allo stesso tempo delineano anche il problema principale con cui d'ora in avanti dovrà misurarsi. Essendo, cioè, emerso che la filosofia sociale moderna non è in grado di spiegare una forma così alta di comunità sociale perché rimane legata a premesse atomistiche, per l'elaborazione politico-filosofica ne consegue anzitutto che dev'essere sviluppato un nuovo e diverso sistema di concetti fondamentali; Hegel deve chiedersi come vanno approntati gli strumenti categoriali utili alla spiegazione filosofica della formazione di un'organizzazione sociale che trovi il proprio elemento di coesione etica nel riconoscimento solidale della libertà individuale di tutti i cittadini. Il pensiero politico-filosofico di Hegel a Jena è rivolto a una soluzione dei problemi sistematici dischiusi da tale questione: in essa hanno la loro comune radice e a essa sono riconducibili tutti i diversi progetti che egli elabora nel quadro del nascente sistema della logica dello spirito umano.

Anche se nel saggio sulle diverse dottrine giusnaturalistiche Hegel non ha ancora sviluppato la soluzione di questo problema, ha però già delineato a grandi linee la via lungo la quale vi perverrà. Il primo passo che propone per dare un nuovo fondamento alla scienza filosofica della società consiste nella sostituzione dei presupposti atomistici con categorie orientate ai rapporti sociali tra i soggetti: un passaggio divenuto celebre afferma con Aristotele che «secondo natura il popolo è precedente al singolo; se infatti il singolo separato non è nulla di autonomo, esso deve, similmente alle altre parti, essere in *una unità* con il tutto».[14] Nel contesto in cui è inserita questa affermazione Hegel vuole soltanto dire che qualsiasi teoria filosofica della società deve partire non dalle azioni di soggetti isolati ma dai vincoli etici entro i quali i soggetti già sempre si muovono insieme; diversamente dalle teorie atomistiche della società, bisogna dunque assumere come una sorta di base naturale della socializzazione umana una condizione già sempre caratterizzata dall'esistenza di forme elementari di convivenza intersoggettiva. Qui è del tutto evidente che Hegel si fa ancora guidare dalla rappresentazione aristotelica secondo la quale nella natura dell'uomo sono già presenti come un substrato i tratti comunitari che troveranno pieno dispiegamento nella *polis*.[15]

Tuttavia per tutti gli sviluppi successivi è determinante il secondo passo nel quale Hegel deve esporre il modo in cui può essere spiegato il passaggio da una simile condizione di "eticità naturale" alla forma organizzativa della società, da lui precedentemente definita come un rapporto di totalità etica. Nelle dottrine giusnaturalistiche criticate il luogo teorico così circoscritto è occupato dalle costruzioni di un contratto sociale originario oppure da diverse assunzioni relative agli effetti civilizzanti della ragion pratica; esse servono a chiarire come, controllando la natura dell'uomo, si realizzi un rapporto regolato di convivenza sociale. Per Hegel, però, non si presenta la necessità di prendere in considerazione queste ipotesi esterne perché l'esistenza di vincoli intersoggettivi è già presupposta come una condizione quasi naturale di ogni processo di socializzazione; il processo che egli deve poter spiegare non è quindi rappresentato dalla genesi dei meccanismi costitutivi della comunità, ma dalla trasformazione ed estensione delle forme originarie di comunità organizzata in più ampi rapporti di interazione sociale. Anche nella risposta alla questione qui sollevata Hegel si riallaccia in un primo momento all'ontologia di Aristotele; da essa ricava l'idea secondo cui il percorso che si tratta di determinare deve presentarsi come un processo teleologico attraverso il quale una sostanza originaria giunge progressivamente a dispiegarsi. Nello stesso tempo, però, egli sottolinea con tanta decisione il carattere negativo, conflittuale di questo processo teleologico da far presentire l'idea di fondo che negli anni successivi verrà elaborando in sempre nuovi progetti con l'aiuto del concetto di riconoscimento. Hegel cerca di concepire il percorso lungo il quale «la natura etica perviene al suo vero diritto»[16] come un processo di ripetute negazioni che con il loro succedersi permettono ai rapporti etici della società di liberarsi progressivamente dalle unilateralità e dai particolarismi ancora sus-

sistenti: è l'"esistenza delle differenze", come egli dice, a far emergere l'eticità dallo stadio naturale iniziale e a condurre infine, attraverso reintegrazioni successive di un equilibrio alterato, all'unità di universale e particolare. In positivo ciò significa che la storia dello spirito umano viene concepita come un processo di universalizzazione conflittuale di potenziali "morali" già insiti nell'eticità naturale come alcunché di "avviluppato e non spiegato":[17] nel medesimo contesto Hegel parla del "divenire dell'eticità" come di una "progressiva soppressione del negativo, in quanto soggettività".[18]

D'altra parte, in questa rappresentazione generale rimane ancora del tutto inesplicato il modo in cui possono essere prodotti i potenziali non dispiegati dell'eticità umana già insiti, sotto forma di esistenza di differenze, nelle prime strutture pratiche della vita sociale; altrettanto priva di risposta rimane in questo testo la domanda relativa a quale configurazione sociale debba possedere il processo di ripetute negazioni per permettere agli stessi potenziali etici di svilupparsi fino ad acquisire validità universale.

Una difficoltà particolare nella soluzione di entrambi i problemi deriva per Hegel dalla necessità di descrivere i contenuti normativi del primo stadio della socializzazione in modo tale che da esso possa scaturire un processo tanto di accrescimento dei vincoli comunitari quanto di aumento della libertà individuale; infatti, solo se il corso storico-universale del divenire dell'eticità può essere compreso come un intreccio di socializzazione e individuazione, sarà lecito ammettere come suo risultato anche una forma di società che trova nel riconoscimento intersoggettivo della particolarità di ciascuno l'elemento organico della sua coesione. Tuttavia, all'inizio del periodo jenese, Hegel non possiede ancora gli strumenti adeguati alla soluzione dei problemi derivanti da questa impegnativa impostazione; troverà una risposta soddisfacente solo quando la reinterpretazione della teoria fichtiana del riconoscimento gli consentirà di attribuire un nuovo significato anche al concetto hobbesiano di lotta.[19]

All'inizio del periodo jenese, come ancora prima a Francoforte, Hegel si era riferito a Fichte sempre e solo in termini critici: come abbiamo visto, lo annoverava fra i principali sostenitori di quell'approccio formale all'interno della tradizione giusnaturalistica che non appariva in grado di elaborare teoricamente l'idea di una "comunità autenticamente libera di rapporti viventi".[20] Invece, nel *Sistema dell'eticità*, che vede la luce ancora nel 1802, subito dopo la stesura del saggio sul giusnaturalismo, Hegel accoglie positivamente

la teoria fichtiana del "riconoscimento", per descrivere con il suo aiuto la struttura interna di quelle forme del rapporto etico che intendeva assumere come un presupposto fondamentale, un *primum* della socializzazione umana. Nell'opera sul *Diritto naturale* Fichte aveva inteso il riconoscimento come un'"azione reciproca" tra individui, che sta alla base del rapporto giuridico: nella reciproca esortazione ad agire liberamente e nella simultanea limitazione della propria sfera d'azione a vantaggio dell'altro prende forma tra i soggetti la coscienza comune che poi acquista validità oggettiva nel rapporto giuridico.[21] Hegel in primo luogo toglie a questo modello fichtiano le implicazioni trascendentali e lo applica direttamente a differenti figure dell'agire reciproco tra individui; nelle forme di vita comunicative che fino ad allora aveva descritto, con Aristotele, solo come figure distinte dell'eticità umana, egli proietta ora il processo intersoggettivo di un reciproco riconoscimento. D'ora in poi, i rapporti etici di una società rappresentano per lui le forme di un'intersoggettività pratica nella quale l'accordo complementare e quindi la necessaria comunanza di soggetti antagonisti vengono assicurati attraverso la dinamica del riconoscimento. La struttura di una simile relazione di reciproco riconoscimento è per Hegel in tutti i casi la medesima: nella misura in cui un soggetto si saprà riconosciuto in determinate capacità e qualità da parte di un altro soggetto, conciliandosi con lui per tale aspetto, conoscerà contemporaneamente anche parti della propria insostituibile identità e tornerà sempre di nuovo a contrapporsi all'altro come un individuo particolare. In questa logica della relazione di riconoscimento Hegel vede però anche la presenza di un movimento interno che gli fa compiere un secondo passo oltre il modello di partenza fichtiano: poiché nel quadro di un rapporto di reciproco riconoscimento stabilito eticamente i soggetti apprendono sempre qualcosa di più sulla propria particolare identità, vedendo in ciò di volta in volta confermata una nuova dimensione del loro Sé, devono abbandonare, anche in modo conflittuale, lo stadio dell'eticità già raggiunto, per addivenire in certo qual modo al riconoscimento di una più esigente configurazione della propria identità. Pertanto la dinamica del riconoscimento posta alla base di un rapporto etico tra soggetti consiste in un processo di successivi stadi di conciliazione e conflitto. Non è difficile notare che così Hegel carica l'idea aristotelica della forma di vita etica di un potenziale morale che non deriva più semplicemente da una sottostante natura umana, ma da una modalità particolare del reciproco

rapportarsi: le coordinate del suo pensiero politico-filosofico si spostano da una concezione teleologica della natura a un'idea del sociale cui è costitutivamente connessa una tensione interna.

È questa dinamizzazione del modello fichtiano del riconoscimento nei termini di una teoria del conflitto a offrire a Hegel, assieme alla possibilità di una prima determinazione del potenziale intrinseco all'eticità umana, anche la chance di una concretizzazione del suo processo di sviluppo "negativo". La via lungo la quale egli perviene a questo risultato consiste nella reinterpretazione del modello di una lotta originaria di tutti contro tutti, con il quale Hobbes, ricollegandosi a Machiavelli, aveva dato inizio alla storia della filosofia sociale moderna:[22] se i soggetti devono abbandonare e superare i rapporti etici nei quali si trovano originariamente inseriti perché non vedono completamente riconosciuta la loro particolare identità, allora la lotta che ne risulta non può risolversi in un contrasto per la pura e semplice autoconservazione del loro essere fisico; piuttosto, il conflitto pratico che si accende tra i soggetti è fin dall'inizio un fatto etico, in quanto mira al riconoscimento intersoggettivo di determinate dimensioni dell'individualità umana. Dunque non è un contratto tra gli uomini a porre fine alla condizione precaria di una lotta di tutti contro tutti per la sopravvivenza ma, al contrario, è la lotta come *medium* morale a portare da uno stadio meno sviluppato dell'eticità a un livello più maturo del rapporto etico. Con questa reinterpretazione del modello hobbesiano Hegel introduce una concezione nuova, addirittura epocale, del concetto di lotta sociale, sulla cui base il conflitto pratico tra i soggetti può essere inteso come un momento dinamico di carattere etico all'interno del contesto vitale della società.[23] In tal modo la nuova concezione del sociale viene a includere sin dall'inizio non soltanto una sfera di tensioni morali, ma anche il *medium* sociale attraverso cui esse giungono, anche se in modo conflittuale, a risoluzione.

D'altra parte, il principio teorico che risulta dal singolare collegamento fra i motivi hobbesiani e fichtiani negli scritti jenesi acquista solo gradualmente una chiara configurazione. Nel *Sistema dell'eticità*, il primo di questa serie di scritti, il nuovo modello si dà a vedere anzitutto nell'impianto dell'argomentazione organizzato in certo qual modo specularmente rispetto alla costruzione politica del *Leviatano*: anziché con una lotta di tutti contro tutti, Hegel inizia la sua esposizione filosofica con le forme elementari del riconoscimento intersoggettivo, da lui riunite nella designazione di eticità naturale. Solo la lesione di quelle relazioni iniziali di riconoscimento da parte di diverse modalità di lotta, presentate insieme come un livello intermedio sotto il titolo di "delitto", conduce poi a una condizione di integrazione sociale che può essere intesa formalmente come un rapporto organico di pura eticità. Allorché successivamente il concreto svolgimento dell'argomentazione toglie alla forma espositiva il carattere assai schematico che Hegel, riprendendo Schelling, ha cercato di dare a questo scritto per motivi metodologici,[24] acquistano chiarezza anche i singoli passaggi della sua costruzione teorica.

Hegel descrive il processo di stabilizzazione dei primi rapporti sociali anzitutto come una dinamica di emancipazione dei soggetti da determinazioni naturali. Questa crescita di "individualità" avviene attraverso due stadi di reciproco riconoscimento, i quali si distinguono in base alle dimensioni dell'identità personale che al loro interno trovano una conferma pratica. Nel rapporto tra "genitori e figli", un rapporto di "universale azione reciproca e formazione degli uomini", i soggetti si riconoscono vicendevolmente come esseri che amano e che hanno bisogni affettivi. L'aspetto della personalità individuale che qui trova riconoscimento da parte di altri è il "sentimento pratico", cioè la dipendenza del singolo da beni e supporti necessari alla vita. Tuttavia il "lavoro" dell'educazione, che per Hegel costituisce la determinazione interna della famiglia, è volto a dar forma alla "negatività interiore" e all'autonomia del bambino, cosicché il suo risultato dev'essere l'"abolizione" di quell'"unità del sentire".[25] A questa forma superata di riconoscimento Hegel fa poi seguire un secondo stadio, anch'esso compreso sotto il titolo di "eticità naturale": lo stadio dei rapporti contrattuali di scambio tra proprietari. La via che conduce alla nuova relazione sociale viene descritta come un processo di universalizzazione giuridica: le relazioni pratiche con il mondo che i soggetti hanno stabilito già al primo stadio vengono sottratte alle loro condizioni di validità meramente particolari e trasformate in pretese giuridiche universali, garantite contrattualmente. D'ora in poi i soggetti si riconosceranno reciprocamente come portatori di legittime pretese di possesso, costituendosi così come proprietari; nello scambio essi si rapportano l'uno con l'altro come persone cui spetta il diritto formale di poter reagire con un sì o con un no a tutte le transazioni loro proposte. Pertanto ciò che qui trova riconoscimento nel singolo individuo sotto forma di titolo giuridico è la libertà negativa di «essere il contrario di se stesso in relazione a una determinatezza».[26]

Già le formulazioni scelte da Hegel per descrivere questo secondo stadio del riconoscimento consentono di capire perché egli consideri anch'esse una forma naturale di eticità: con lo stabilirsi dei rapporti giuridici è infatti creata una condizione sociale ancora connotata da quel "principio di particolarità" dal quale solo i rapporti dell'eticità assoluta sono completamente depurati. In un'organizzazione sociale caratterizzata da forme giuridiche di riconoscimento i soggetti sono costitutivamente inclusi solo in virtù delle loro libertà negative, cioè della loro facoltà di rifiutare le offerte sociali. Certo, la dinamica socializzante del riconoscimento ha già infranto in linea di principio i limiti particolaristici rappresentati al primo stadio dai vincoli affettivi della famiglia; ma il progresso nell'universalizzazione sociale è dapprima pagato con lo svuotamento e la formalizzazione di ciò che del singolo soggetto trova conferma intersoggettiva: il singolo, dice Hegel, non è ancora inserito nella società come "totalità", vale a dire come «differenza che si ricostruisce nell'interezza».[27]

La peculiarità del *Sistema dell'eticità* è data dal fatto che Hegel contrappone le due forme naturali di riconoscimento in base alla modalità completamente diversa della lotta, da lui descritta in un apposito capitolo. Mentre i progetti di filosofia sociale degli anni successivi sono articolati in modo tale che la lotta per il riconoscimento conduce da uno stadio dell'eticità a quello successivo, qui tra i due stadi dell'eticità elementare e dell'eticità assoluta compare ora un unico stadio di differenti lotte. Non è facile individuare le ragioni teoriche che possono aver spinto Hegel a questa bizzarra costruzione, poco plausibile sia sul piano della storia sociale che su quello della logica evolutiva. Di certo esse risultano in parte dagli impacci metodologici prodotti dall'assunzione schematica della teoria schellinghiana della conoscenza; in parte, però, derivano anche dalla diretta contrapposizione a Hobbes, che può aver indotto alla rappresentazione unitaria di uno stato naturale di eticità senza conflitti. In ogni caso Hegel qui non utilizza ancora il suo modello di lotta allo scopo di spiegare teoricamente il passaggio tra i singoli stadi distinti all'interno della dinamica del riconoscimento; invece fa seguir loro un solo stadio complessivo di lotte diverse, il cui effetto comune consiste nell'interrompere con sempre nuovi conflitti il processo di reciproco riconoscimento già avviato. Ciò che interessa particolarmente Hegel è la forma interna di svolgimento della lotta che risulta di volta in volta da questi disturbi della convivenza sociale; la sua analisi è

ancorata teoricamente a un'interpretazione degli atti distruttivi come espressioni di un delitto.

I diversi atti di distruzione, che Hegel cerca di distinguere l'uno dall'altro in un capitolo intermedio, rappresentano differenti configurazioni di un delitto.[28] Egli riporta queste azioni delittuose allo stadio antecedente dell'eticità perché le determina come forme di esercizio negativo di quella libertà astratta che era già stata concessa ai soggetti entro le condizioni dei rapporti di riconoscimento sanciti giuridicamente. La relazione di dipendenza che in questo modo si instaura tra forma giuridica e atti delittuosi diventa comprensibile teoricamente se viene considerata anche la concezione del delitto già contenuta negli scritti teologici giovanili di Hegel; lì egli aveva inteso il compimento del delitto come un'azione legata al presupposto sociale dei rapporti giuridici in quanto risultava proprio dall'indeterminatezza della libertà meramente giuridica: in un'azione delittuosa i soggetti fanno un uso distruttivo del fatto di essere inseriti nella convivenza sociale soltanto negativamente, come portatori di diritti di libertà.[29] Tuttavia, nel quadro di riferimento del nuovo testo, Hegel non ha più ripreso l'altro aspetto delle determinazioni teoriche da lui sviluppate negli scritti precedenti per caratterizzare il delitto; ora è messa da parte la riflessione sulla motivazione teorica che vedeva nell'azione del delinquente una sorta di reazione alle astrazioni e alle unilateralità strutturalmente connesse al rapporto giuridico in quanto tale. Poiché questa componente affermativa manca, il *Sistema dell'eticità* lascia senza risposta anche la domanda relativa ai motivi che possono dare impulso alle azioni delittuose. Solo in pochi passaggi dell'argomentazione è possibile trovare accenni che suggeriscono una risposta nella direzione originariamente già tracciata: così, per esempio, in riferimento alla "devastazione naturale" leggiamo che essa si svolge contro l'"astrazione dei dotti"; e mentre in un altro luogo si parla del delitto in generale come di una "contrapposizione contro la contrapposizione".[30] Se queste formulazioni vengono messe assieme e raffrontate con la vecchia concezione, si può ipotizzare che Hegel individui l'origine di un delitto in una condizione di incompleto riconoscimento: l'intima motivazione del delinquente è dovuta all'esperienza di non vedersi riconosciuto in modo soddisfacente a un determinato stadio del reciproco riconoscimento.

Questa teoria dalle vaste implicazioni trova ulteriore sostegno nel fatto che con il suo aiuto può anche essere agevolmente decifrata la logica in base alla quale Hegel articola la propria esposizione delle

differenti modalità del delitto; l'ordine in cui egli descrive le singole tipologie di comportamento distruttivo acquista senso se si assume come punto di riferimento la riconduzione del delitto a forme incompiute di riconoscimento. Hegel inizia rappresentando un'azione distruttiva ancora completamente priva di un fine determinato: negli atti di devastazione naturale o annientamento, come li chiama, gli individui reagiscono senza uno scopo preciso all'esperienza dell'astrazione di un'eticità già costituita. Non è però possibile stabilire con chiarezza se ciò significhi già che qui le forme elementari di misconoscimento rappresentano il motivo di azioni distruttive; inoltre simili atti di cieca distruzione non configurano ancora delitti nell'accezione hegeliana del termine, poiché manca loro il presupposto sociale della libertà giuridica. Delitti in senso stretto sono invece i tipi di azione negativa che Hegel presenta nel secondo stadio: con il furto ai danni di un'altra persona un soggetto danneggia volontariamente la forma universale di riconoscimento già sviluppatasi entro le condizioni date dallo stabilirsi di rapporti giuridici. È vero che Hegel non fornisce alcuna indicazione circa i motivi di questo genere di azioni distruttive, ma il contesto della sua argomentazione consente di ritenere che esse risiedano nell'esperienza di un astratto riconoscimento giuridico. A favore di questa ipotesi non si schiera soltanto il carattere attivistico della formulazione, nella quale si parla della "violazione del diritto" come del fine del furto,[31] ma anche la descrizione dello svolgimento della situazione conflittuale che viene a crearsi con il compimento del delitto di furto. A causa di questo delitto un soggetto non solo si vede negato il diritto alla legittima proprietà, ma viene anche colpito in modo da sentirsi danneggiato globalmente, come persona, secondo l'espressione di Hegel; in altre parole, poiché finora ci muoviamo pur sempre nello stadio dell'eticità naturale, dove l'astrazione del diritto non ha ancora "in un medesimo universale la sua realtà e la sua esistenza positiva",[32] cioè è priva della forza impositiva dell'autorità statale, ogni soggetto deve provvedere da solo alla tutela dei propri diritti, ed è pertanto minacciato dal furto nella sua intera identità.[33]

Il soggetto colpito può reagire adeguatamente a questo attacco alla propria persona soltanto difendendosi attivamente dall'aggressore. Questa "retroazione" del delitto sul suo autore, nella forma di una difesa della parte lesa, è la prima sequenza d'azione nell'intero processo che Hegel espressamente include nel concetto di "lotta". La lotta di una persona contro una persona, cioè tra due soggetti dotati di capacità giuridica, ha luogo quando in gioco è il riconoscimento di pretese differenti: da una parte la pretesa conflittuale al dispiegamento sfrenato della propria soggettività, dall'altra la pretesa reattiva al rispetto sociale dei diritti di proprietà. Il momento iniziale della lotta provocata dalla collisione di queste due pretese è per Hegel già sempre strutturalmente predeterminato dal fatto che solo una delle due parti contrapposte sa assumere senza riserve su se stessa, come personalità, la minaccia; infatti solo il soggetto danneggiato combatte per difendere l'integrità della propria persona, mentre il delinquente con la sua azione non fa che affermare un interesse particolare. Per questo, conclude senz'altro Hegel, solo il primo soggetto, quello che ha subìto l'attacco, può "avere il sopravvento" nella lotta, poiché «rende questa lesione personale oggetto della sua intera personalità».[34]

Al conflitto sociale che trae inizio da un furto e si conclude con l'"assoggettamento" del delinquente, Hegel fa infine seguire come terzo stadio della negazione la lotta per l'onore. Già in riferimento alle sue condizioni di partenza questo tipo di conflitto rappresenta la forma più impegnativa di contrapposizione intersoggettiva: esso non ha origine nella lesione di una pretesa giuridica individuale, ma in quella dell'integrità di una persona nella sua interezza. Ma qui Hegel lascia di nuovo indeterminati i motivi specifici del delitto che dà luogo al conflitto; rimane aperta la questione delle ragioni che spingono una persona a distruggere la cornice di un rapporto esistente di riconoscimento, danneggiando o offendendo un altro soggetto nella sua identità. Ad ogni modo qui il riferimento alla totalità viene presupposto per entrambe le persone coinvolte nel conflitto, nel senso che ciò che difendono è ogni volta l'"intero" della loro esistenza individuale: già l'atto offensivo di chi commette il delitto implica infatti l'intenzione di affermare pubblicamente l'identità della propria persona, rivendicandone in tal modo il riconoscimento. L'azione offensiva del delinquente andrebbe quindi a sua volta ricondotta all'esperienza pregressa di non essere pienamente riconosciuto come una personalità individuata.

In ogni caso le due parti che si fronteggiano nel conflitto perseguono entrambe il fine di mettere a prova l'integrità della propria persona; conformemente all'uso linguistico dell'epoca, Hegel riconduce questa reciproca intenzione a un bisogno di "onore". Con questa parola, come si legge nel testo, è da intendersi quel tipo di disposizione nei confronti di se stessi «in virtù della quale il singolo si trasforma in un intero».[35] Onore è dunque la condotta che io as-

sumo dinnanzi a me stesso allorché mi identifico positivamente con tutte le mie qualità e caratteristiche. È chiaro che si può arrivare a una lotta per l'onore solo perché la possibilità di un simile rapporto affermativo con se stessi dipende a sua volta dalla conferma consistente nel riconoscimento da parte di altri soggetti: un individuo è in grado di identificarsi completamente con se stesso solo in quanto si vede approvato e incoraggiato nelle sue caratteristiche e qualità anche dai partner dell'interazione sociale. Con la parola onore è dunque indicato un rapporto affermativo con se stessi, strutturalmente legato al presupposto del riconoscimento intersoggettivo delle peculiarità individuali. Pertanto i due soggetti in lotta perseguono il fine di ripristinare l'onore, leso per ragioni di volta in volta diverse, cercando di convincere la loro controparte che la propria personalità è degna di riconoscimento. Ma, aggiunge Hegel, possono raggiungere quest'obiettivo solo dimostrando la reciproca disponibilità a mettere in gioco la propria vita: solo se sono pronto a morire faccio comprendere pubblicamente che i miei fini e le mie caratteristiche individuali mi premono più della sopravvivenza fisica. Così per Hegel il conflitto sociale sorto dall'offesa trapassa in una lotta per la vita e la morte che si muove perciò già sempre al di là della sfera delle pretese giuridicamente rivendicabili, «poiché è in questione l'intero [di una persona, *N.d.A.*]».[36]

Per quanto nell'insieme queste formulazioni possano risultare, come sempre, poco chiare, perlomeno in esse si riescono per la prima volta a scorgere con maggior precisione le finalità teoriche che Hegel collega sistematicamente al suo capitolo intermedio sul delitto. Il fatto che nel corso dei tre stadi dei conflitti sociali le aspirazioni all'identità dei soggetti coinvolti si estendano progressivamente esclude una valenza puramente negativa degli atti distruttivi rappresentati; piuttosto, i diversi conflitti presi assieme sembrano realizzare appunto il processo che prepara il passaggio dall'eticità naturale all'eticità assoluta, dotando gli individui delle qualità e delle conoscenze a ciò necessarie. Hegel non vuole soltanto chiarire come le strutture sociali del riconoscimento elementare vengano infrante dagli atti di alienazione negativa della libertà; oltre a ciò vuole mostrare che soltanto attraverso simili atti di distruzione sono create le relazioni di riconoscimento eticamente più mature che costituiscono il presupposto necessario per lo sviluppo di un'effettiva "comunità di liberi cittadini".[37] Due sono gli aspetti dell'agire intersoggettivo che a questo riguardo possono essere analiticamente distinti come le dimensioni nelle quali Hegel attribuisce ai conflitti sociali una sorta di potenziale di apprendimento pratico-morale. Da una parte, attraverso ogni nuova sfida nella quale vengono progressivamente coinvolti dai diversi delitti, i soggetti pervengono a un grado di volta in volta maggiore di conoscenza della propria insostituibile identità; è questa la dimensione di sviluppo che nel suo capitolo Hegel cerca di rendere linguisticamente con il passaggio da "persona" a "persona intera": come già nella parte sull'eticità naturale, qui con persona si intende un individuo che ricava la sua identità anzitutto dal riconoscimento intersoggettivo della sua "capacità giuridica", mentre con persona intera un individuo che consegue la sua identità soprattutto grazie al riconoscimento della sua "peculiarità". D'altra parte però, lungo la stessa via che li conduce a una maggiore autonomia cresce nei soggetti la conoscenza della reciproca dipendenza; questa è la dimensione di sviluppo che Hegel cerca di rendere riconoscibile operando alla fine l'impercettibile trasformazione della lotta per l'onore da conflitto tra singoli soggetti in contrapposizione tra gruppi sociali: dopo aver raccolto le sfide dei diversi delitti, gli individui non si fronteggiano più come soggetti agenti chiusi in se stessi, ma come "membri di un tutto".[38]

Se queste due dimensioni di sviluppo sono pensate insieme e sono considerate come un'unità, ne risulta il processo di formazione con il quale Hegel cerca di spiegare il passaggio dall'eticità naturale all'eticità assoluta. La sua costruzione è guidata dalla convinzione che solo attraverso la distruzione delle forme giuridiche di riconoscimento si faccia strada la consapevolezza di quel momento delle relazioni intersoggettive che può servire da fondamento per una comunità etica: infatti il delinquente, ledendo le persone prima nel loro diritto e poi nel loro onore, fa della dipendenza della particolare identità di ogni singolo individuo dalla comunità l'oggetto di un sapere universale. Pertanto gli stessi conflitti sociali a causa dei quali si frantuma l'eticità naturale fanno sorgere nei soggetti la disponibilità a riconoscersi reciprocamente come persone dipendenti l'una dall'altra ma nello stesso tempo anche pienamente individualizzate.

Tuttavia, nel prosieguo della sua argomentazione, Hegel considera questo terzo stadio dell'interazione sociale, che deve produrre relazioni di riconoscimento qualitativo tra i membri di una società, ancora soltanto nella forma di un presupposto implicito: nell'esposizione dell'"eticità assoluta", che si collega al capitolo sul delitto, viene

indicato come fondamento intersoggettivo di una collettività futura uno specifico rapporto tra i soggetti fissato nella categoria della "reciproca intuizione" [*wechselseitige Anschauung*]: l'individuo si "intuisce" in ciascuno, "come in se stesso".[39] Con questa formulazione Hegel, come indica il termine "intuizione" [*Anschauung*] desunto da Schelling, ha cercato di descrivere una forma di relazione reciproca tra i soggetti superiore al riconoscimento meramente cognitivo. Questo modello di un riconoscimento spinto fino alla sfera affettiva, per il quale risulta assai adeguata la categoria di "solidarietà",[40] deve chiaramente creare la base comunicativa che permetta agli individui, isolati l'uno dall'altro dal rapporto giuridico, di ritrovarsi ancora una volta entro la cornice di una comunità etica. Nelle parti rimanenti del *Sistema dell'eticità* Hegel però non prosegue lungo il fecondo itinerario intellettuale così tracciato; a questo punto lo specifico filo argomentativo della teoria del riconoscimento si spezza e il testo d'ora in poi si limita a un'esposizione degli elementi organizzativi che connotano il nesso politico dell'eticità assoluta. In tal modo, però, le difficoltà e i problemi che l'analisi ricostruttiva di Hegel aveva già lasciato senza un'effettiva risposta negli stadi antecedenti restano aperti sino alla fine del testo.

Tra gli aspetti non chiariti che punteggiano l'intero *Sistema dell'eticità* c'è anzitutto la questione relativa alla possibilità di ricostruire la storia dell'eticità umana qui tracciata seguendo il filo logico del dispiegarsi delle relazioni di riconoscimento; a sfavore di questa impostazione parla evidentemente l'insufficiente articolazione del quadro di riferimento aristotelico che non permette di distinguere con sufficiente chiarezza le diverse modalità del riconoscimento intersoggettivo. Nondimeno l'argomentazione offre in più punti la possibilità di differenziare tre forme di riconoscimento sulla base sia del "come" sia del "che cosa" della conferma pratica: nel rapporto di riconoscimento affettivo della famiglia l'individuo umano è riconosciuto come un essere concreto e bisognoso; nel rapporto di riconoscimento cognitivo-formale del diritto lo è invece come astratta persona giuridica; infine, nel rapporto di riconoscimento statale, rapporto chiarito in base alla sua componente emotiva, esso viene riconosciuto come universale concreto, vale a dire come soggetto socializzato nella sua unicità. Se si distingue ancora più chiaramente tra le istituzioni e la modalità dei rispettivi rapporti di riconoscimento, la teoria stadiale concepita da Hegel può essere illustrata dal seguente schema:

Modalità/oggetto del riconoscimento	Individuo (bisogni concreti)	Persona (autonomia formale)	Soggetto (peculiarità individuale)
Intuizione (modalità affettiva)	Famiglia (amore)		
Concetto (modalità cognitiva)		Società civile (diritto)	
Intuizione intellettuale (sentimento divenuto razionale)			Stato (solidarietà)

Tuttavia, per una simile teoria stadiale del riconoscimento sociale, nella quale le diverse modalità del riconoscimento sono correlate alle differenti concezioni della persona in modo tale che ne risulta una sequenza di *media* del riconoscimento sempre più esigenti, nel *Sistema dell'eticità* è troppo chiara la mancanza delle corrispondenti differenziazioni concettuali, perché la si possa assumere senza ambiguità come un riferimento sicuro; se dall'utilizzo che Hegel fa del modello gnoseologico schellinghiano è ricavabile una distinzione sufficientemente chiara fra tre modalità di riconoscimento, nel testo è però anche evidente l'assenza di concetti complementari appartenenti a una teoria della soggettività, con i quali una simile differenziazione potrebbe essere attuata anche in riferimento all'oggetto personale del riconoscimento.

La seconda difficoltà trascurata dal *Sistema dell'eticità* riguarda la funzione del delitto all'interno della storia dell'eticità. Molti elementi suggeriscono l'ipotesi che Hegel abbia attribuito agli atti criminali un ruolo costruttivo perché essi possono suscitare quei conflitti sociali che offrono ai soggetti l'occasione principale per volgere la loro attenzione alle sottostanti relazioni di riconoscimento; se però fosse così, allora nella dinamica del riconoscimento al momento della lotta non spetterebbe soltanto una funzione transitoria e negativa ma anche una positiva, cioè formativa della coscienza: lungo l'asse diagonale che nello schema procede in direzione di una crescente "universalizzazione", esso designerebbe le successive condizioni pratiche che rendono possibile il passaggio da uno stadio dei rapporti sociali di riconoscimento allo stadio successivo. Contro questa interpretazione parla tuttavia il fatto che la motivazione teorica globale dei diversi delitti data da Hegel risulta troppo debole

perché essi possano trovare quella collocazione sistematica nella sua argomentazione: se davvero i conflitti sociali avessero svolto all'interno della costruzione teorica il ruolo, così importante, di produrre la conoscenza della reciprocità delle specifiche regole di riconoscimento, sarebbe stato necessario chiarirne la struttura interna con maggior precisione teorica e categoriale. Invece nel *Sistema dell'eticità* jenese il modello di filosofia sociale elaborato da Hegel per poter spiegare la storia dell'eticità umana si dà a vedere solo a grandi linee: è ancora privo di alcuni strumenti fondamentali per svolgere una vera funzione di mediazione tra Fichte e Hobbes.

La possibilità di un simile passo verso un'ulteriore precisazione si apre per Hegel nel momento in cui comincia a sostituire lo schema aristotelico della propria filosofia politica con un nuovo sistema di riferimento. Finora egli aveva desunto i concetti fondamentali della sua concezione dell'eticità da una rappresentazione della realtà centrata sul riferimento ontologico a un qualche ordine naturale; per questo non aveva potuto far altro che descrivere anche le relazioni etiche tra gli uomini come differenti livelli di questa sottostante natura, lasciando così del tutto indeterminate le loro caratteristiche cognitivo-morali. Tuttavia nella *Filosofia dello spirito* composta nel 1803/04 sulla base di un progetto un tempo noto come *Realphilosophie I*,[41] il concetto di natura ha già perduto la sua valenza fortemente ontologica; ora con esso Hegel non designa più la costituzione della realtà in generale, ma soltanto quell'ambito della realtà che è contrapposto allo spirito come al suo altro, cioè la natura pre-umana, fisica. Allo stesso tempo, ovviamente, con questa restrizione del concetto di natura si consolida per la categoria di "spirito" o di "coscienza" la funzione di caratterizzare proprio quel principio strutturale che delimita il mondo della vita sociale dell'uomo rispetto alla realtà naturale; ora per la prima volta la sfera dell'eticità è completamente libera di assumere determinazioni e distinzioni categoriali ricavate dal processo di riflessione dello spirito.[42] Al posto della teleologia naturale aristotelica, che trapelava ancora dal *Sistema dell'eticità*, subentra progressivamente una teoria filosofica della coscienza.

In questo processo di trasformazione concettuale, che tende già in direzione del sistema definitivo, i frammenti del 1803/04 occupano però solo una posizione intermedia: qui Hegel mantiene ancora l'articolazione formale del suo approccio originario, nel senso che il rapporto etico dello Stato continua a costituire il punto di riferimento centrale dell'analisi ricostruttiva, mentre la categoria della coscienza serve soltanto all'esplicazione delle forme di eticità.[43] Ma l'interesse categoriale per la filosofia della coscienza è già sufficiente a dare al modello concettuale della lotta per il riconoscimento una versione notevolmente diversa. Ora Hegel non può più considerare la via della formazione di una comunità statale come un processo di dispiegamento conflittuale delle strutture elementari di un'eticità originaria, naturale, ma deve intenderla direttamente come un percorso di formazione dello spirito. Questo processo si compie attraverso la successione dei fattori di mediazione rappresentati dal linguaggio, dallo strumento e dal bene-di-famiglia, mediante l'uso dei quali la coscienza impara progressivamente a concepirsi come un'"immediata unità della singolarità e dell'universalità"[44] giungendo così a una comprensione di sé come totalità. Nel nuovo contesto con il termine riconoscimento si intende quel passaggio cognitivo che una coscienza già "idealmente" costituita in totalità compie nel momento in cui si può «conoscere come se stessa in un'altra siffatta totalità della coscienza».[45] Nel corso di questa esperienza del riconoscersi nell'altro si deve arrivare a un conflitto o a una lotta, perché solo passando per la reciproca lesione delle pretese soggettive gli individui possono giungere a sapere che anche l'altro si riconosce a sua volta in loro come una totalità:

> Ma questo, cioè che la mia totalità come quella di un singolo sia nell'altra coscienza proprio questa totalità essente-per-sé, se essa sia riconosciuta, sia rispettata, questo io non posso sapere se non mediante l'apparizione dell'agire dell'altro contro la mia totalità, ed altrettanto l'altro deve apparire a me parimenti come una totalità, allo stesso modo che io [appaio] a lui.[46]

Come mostra questa riflessione, rispetto al testo più vecchio del periodo di Jena Hegel ha apportato qualche chiarimento alla deduzione della lotta per il riconoscimento. La svolta verso la filosofia della coscienza gli consente ora di situare senza incertezze i motivi dell'aprirsi del conflitto nell'interiorità dello spirito umano, che dev'essere cosiffatto da presupporre per la propria completa realizzazione un sapere acquisibile solo conflittualmente: l'individuo può raggiungere un senso di sicurezza circa il suo riconoscimento da parte del partner nell'interazione solo attraverso l'esperienza della reazione pratica con la quale quest'ultimo risponde a una sfida intenzionale, anzi provocatoria.[47] D'altra parte la funzione sociale che la lotta così innescata deve assumere entro il quadro generale del processo etico di for-

mazione non sembra sostanzialmente modificata nel nuovo contesto teorico: come nel *Sistema dell'eticità,* il conflitto rappresenta una sorta di meccanismo di socializzazione, che costringe i soggetti a riconoscersi reciprocamente nel loro rispettivo altro, in modo da intrecciare alla fine la loro individuale coscienza della totalità con quella di tutti gli altri, in una coscienza universale. In conclusione questa coscienza diventata assoluta costituisce ancora per Hegel, come già nel testo più vecchio, la base intellettuale per un'ideale collettività futura: prodotta dal reciproco riconoscimento come tramite dell'universalizzazione sociale, essa costituisce lo "spirito del popolo" e perciò anche la "sostanza vivente" dei suoi costumi.[48]

Queste approssimative concordanze negli esiti non devono però trarre in inganno sulla marcata differenza di fondo che intercorre tra i due frammenti. Certo, in entrambi gli scritti la lotta per il riconoscimento è intesa come un processo sociale che porta a una più organica socializzazione, nel senso di un decentramento delle forme di coscienza individuali; ma solo il primo dei due testi, il *Sistema dell'eticità*, attribuisce alla lotta anche il significato di un *medium* dell'individuazione, del potenziamento delle facoltà dell'Io. Questo sorprendente contrasto diventa sistematicamente comprensibile se vengono considerate più da vicino le inevitabili divergenze concettuali dovute ai differenti approcci dei due scritti. Il *Sistema dell'eticità* conteneva, com'è emerso, l'esposizione di una trasformazione orientata delle interazioni fra gli uomini. Fin dall'inizio l'oggetto dell'analisi ricostruttiva era costituito, proprio in base al quadro di riferimento aristotelico, da relazioni comunicative normative: solo a partire da esse gli individui potevano differenziarsi e quindi intendersi come soggetti individuati. Ma entrambi i processi, sia l'emancipazione dei singoli soggetti, sia la loro crescente socializzazione, dovevano essere determinati e accelerati proprio da quella lotta per il riconoscimento che negli individui produce il senso razionale della loro comunanza intersoggettiva, nella stessa misura in cui li fa progressivamente attenti alle loro aspirazioni soggettive. Tuttavia, nel momento in cui pone alla base della propria filosofia politica una teoria della coscienza in luogo del quadro di riferimento aristotelico, Hegel deve abbandonare il complesso compito così formulato: poiché l'ambito oggettuale delle sue analisi ricostruttive non è più dato dalle forme dell'interazione sociale, dal rapporto etico, ma è costituito dagli stadi dell'auto-mediazione della coscienza individuale, anche

la relazione comunicativa tra i soggetti non può più essere concepita come qualcosa che precede in linea di principio gli individui.

Mentre finora la ricerca filosofica aveva preso avvio dalle strutture relazionali elementari dell'agire comunicativo, ora, nei frammenti del 1803/04, l'analisi muove dal confronto dell'individuo con il suo ambiente. Il processo di formazione intellettuale che scaturisce da questo confronto e si svolge nella forma di una riflessione dello spirito sulle mediazioni da esso già intuitivamente compiute, fa sorgere nel singolo soggetto una coscienza della totalità prima di condurlo successivamente a quello stadio di generalizzazione o decentramento delle prospettive dell'Io che corrisponde alla lotta per il riconoscimento. Pertanto il conflitto tra i soggetti ha perduto qui la seconda dimensione di significato ancora presente nel *Sistema dell'eticità*: ora esso non rappresenta più un *medium* anche per la formazione individuale della coscienza del singolo, ma conserva soltanto la funzione di un *medium* dell'universalizzazione sociale, cioè della costituzione di una comunità. Poiché Hegel assieme all'aristotelismo dei suoi primi scritti jenesi rinuncia anche all'idea di un'intersoggettività primaria della vita dell'uomo, ora non può più nemmeno pensare il processo di individuazione come una dinamica di emancipazione conflittuale del singolo da relazioni comunicative già esistenti; di più, la sua teoria politica dell'eticità perde in generale il carattere di una "storia della società", di un'analisi della trasformazione orientata dei rapporti sociali, per assumere gradualmente l'aspetto di un'analisi della formazione dell'individuo per la società.

Se queste considerazioni sono corrette, Hegel ha pagato i vantaggi teorici della sua svolta in direzione della filosofia della coscienza al prezzo della rinuncia a un'intersoggettività forte. Certo, mediante il cambiamento concettuale introdotto con il progetto sistematico del 1803/04 egli si dischiude per la prima volta la possibilità teorica di distinguere con maggior precisione categoriale i singoli stadi della formazione individuale della coscienza; ciò gli offre contemporaneamente l'opportunità di operare quella distinzione tra differenti concezioni della persona che era finora mancata al suo approccio. Questo vantaggio nella prospettiva di una teoria della soggettività è però acquisito con la precipitosa rinuncia all'alternativa comunicativa, pure implicita nel riferimento concettuale ad Aristotele; la svolta verso la filosofia della coscienza gli fa perdere di vista l'idea di un'intersoggettività primaria e gli preclude la via verso una soluzione del tutto diversa, che avrebbe potuto consistere nel compimento della

necessaria distinzione tra diversi gradi di autonomia personale all'interno del quadro della teoria dell'intersoggettività. Tuttavia tanto i guadagni categoriali quanto le perdite teoriche che questo cambiamento ha comportato per la sua idea di una lotta per il riconoscimento possono essere adeguatamente verificate solo nello scritto in cui quel riorientamento concettuale perviene a una provvisoria conclusione. Nel progetto di una *Realphilosophie* formulato nel 1805/06, cioè nell'ultimo testo precedente la *Fenomenologia dello spirito*, Hegel ha già svolto con coerenza la sua analisi del processo di formazione dello spirito entro il quadro del nuovo paradigma della filosofia della coscienza. Ma anche se è scomparsa quasi ogni eco del *Sistema dell'eticità*, ancora una volta qui la lotta per il riconoscimento riceve una collocazione centrale all'interno del sistema come non accadrà mai più nei successivi scritti di filosofia politica.

3. Lotta per il riconoscimento: la teoria sociale della *Realphilosophie* jenese di Hegel

L'idea fondamentale della filosofia della coscienza, che fino ad allora aveva caratterizzato solo parzialmente i lavori di Hegel, nella *Realphilosophie* determina l'intera architettonica e la metodologia dell'esposizione. Hegel è potuto arrivare a questa ridefinizione della sua filosofia in un sistema unitario perché nel frattempo è pervenuto a maggior chiarezza circa i presupposti teorici del concetto di "spirito". Adesso, sotto l'accresciuto influsso di Fichte, egli considera come suo tratto distintivo la particolare capacità di poter essere "in se stesso anche l'altro da sé":[1] lo spirito possiede la proprietà dell'autodifferenziazione nel senso che è in grado di farsi altro da sé e di tornare poi in sé. Se però una simile prestazione non viene pensata come un atto isolato, ma come la forma del movimento di un processo, ne deriva il principio unitario a partire dal quale Hegel può spiegare la struttura della realtà. Ciò che sta alla base di ogni accadere come una costante legge di formazione è quel duplice movimento di estraneazione e ritorno in sé nella cui permanente ripetizione lo spirito si realizza passo dopo passo. Poiché però questo processo di sviluppo è già in sé un percorso di riflessione, vale a dire si compie già nella forma di differenziazioni concettuali, l'analisi filosofica deve semplicemente ripeterlo a sua volta con sufficiente precisione per poter pervenire al proprio obiettivo sistematico; non appena, infatti, essa ha ricostruito metodicamente tutti gli stadi di quel processo di formazione, arriverà coerentemente al punto finale nel quale lo spirito si è completamente differenziato, raggiungendo così un sapere "assoluto" di sé. Perciò la struttura complessiva dell'intera impresa hegeliana è ora già rimodellata sul processo di realizzazione dello spirito, allo stesso modo in cui ciò avverrà più tardi, nel sistema definitivo. Se non nell'effettiva articolazione, quanto meno nell'idea la sua teoria comprende già le tre grandi par-

ti di una logica, di una filosofia della natura e di una filosofia dello spirito, attraverso la cui sequenza lo spirito espone se stesso dapprima in quanto tale, nella propria costituzione interiore, poi nella sua estraneazione nell'oggettività della natura e, infine, nel suo ritorno entro la sfera della propria soggettività.

Naturalmente, questa riorganizzazione globale della sua impresa sulla base della filosofia della coscienza comporta per Hegel anche una ridefinizione dell'ambito fino a quel momento interamente occupato dall'analisi dell'eticità. Poiché le sezioni raccolte sotto il titolo *Filosofia dello spirito* intendono ora riprodurre l'intero processo di formazione che lo spirito deve compiere dopo che in forza della propria riflessione è tornato in sé dalla alienazione nella natura, non possono più neppure limitarsi all'esplicazione della struttura del rapporto etico; piuttosto, la terza parte del sistema include ora in aggiunta anche quei passaggi conclusivi della formazione nei quali lo spirito, con l'aiuto di "arte, religione e scienza", prende visione della propria costituzione interiore. Pertanto non sono più nemmeno i rapporti etici dello Stato, ma appunto i tre *media* della conoscenza a costituire adesso il supremo, assoluto punto di riferimento per l'esposizione hegeliana del processo di formazione dello spirito entro la sfera della coscienza umana. Gli stadi in cui essa si articola dipendono dal contributo offerto dalle singole forme della coscienza alla formazione di arte, religione e scienza. In tal modo, però, anche la teoria dell'eticità perde la funzione centrale che fino ad allora aveva assunto servendo alla "filosofia dello spirito" come un quadro di riferimento generale: il costituirsi della coscienza umana non è più integrato nel processo di costruzione dei rapporti sociali etici come dimensione costitutiva ma, al contrario, i diversi tipi di interazione sociale e politica tra gli uomini rappresentano ormai soltanto degli stadi intermedi nel processo di formazione della coscienza umana determinato dai tre *media* dell'auto-conoscenza dello spirito.

Nessun altro aspetto esprime questa perdita di funzione della teoria dell'eticità più chiaramente delle modificazioni che Hegel è venuto introducendo nell'articolazione interna della sua *Filosofia dello spirito*. Il suo nuovo principio costruttivo nasce fondamentalmente da un compromesso tra gli intenti della vecchia concezione di "teoria della società" e le esigenze del nuovo quadro di riferimento della filosofia della coscienza. Così Hegel conserva la forma categoriale della sua intenzione originaria di ricostruire la formazione dello spirito entro la sfera della coscienza umana fino al punto in cui nel

rapporto etico dello Stato cominciano a delinearsi le strutture istituzionali della costruzione riuscita di una comunità; non si può spiegare diversamente il fatto che per l'ultima sezione della sua esposizione sistematica egli abbia scelto ancora una volta, con il concetto di "costituzione", un titolo che, come nel *Sistema dell'eticità*, connota primariamente una struttura politico-istituzionale. Quanto ai contenuti, però, Hegel non fa più sfociare il processo di realizzazione dello spirito nella stabilizzazione dei rapporti statali, ma lo conclude solo con quelle forme del sapere nelle quali esso è "pervenuto all'intuizione *di sé* in quanto sé".[2] Pertanto con il vecchio titolo di costituzione si intende ora effettivamente qualcosa di completamente diverso dai primi testi, poiché esso deve sussumere tutto ciò che più tardi, nell'uso terminologico dell'*Enciclopedia,* verrà designato come "spirito assoluto". Solo se questo titolo più adeguato viene messo al posto di quello che Hegel ha continuato a usare unicamente per ragioni di continuità teorica, diventano comprensibili anche le due altre designazioni usate nel testo per indicare gli stadi di formazione dello spirito.

Il capitolo con il quale ora Hegel inizia la sua ricostruzione, che perciò prende il posto prima assegnato alla sezione sull'"eticità naturale" è stato successivamente intitolato dai curatori dei manoscritti delle lezioni con il concetto di "spirito soggettivo", tratto già dall'impianto sistematico dell'*Enciclopedia*; invece per il secondo capitolo, che con l'esposizione della realtà sociale dello spirito costituisce il ponte tra lo stadio iniziale e la sfera dell'"assoluto", è stato lo stesso Hegel a scegliere il titolo di "spirito reale". Certo riguardo ai contenuti entrambi i titoli contengono ancora una serie di ambiguità teoriche;[3] presi assieme, però, e integrati con il titolo adeguato del terzo capitolo, mettono già in luce l'intento fondamentale che Hegel connette sistematicamente all'articolazione interna della sua *Filosofia dello spirito*: il processo di realizzazione dello spirito attuato entro la sfera della coscienza umana qui deve essere esposto nella sequenza di stadi che si delinea metodologicamente se si considerano nell'insieme dapprima la relazione del soggetto individuale con se stesso, poi le relazioni istituzionali dei soggetti tra di loro e infine le relazioni riflessive che i soggetti socializzati stabiliscono con il mondo. Tuttavia questa articolazione in stadi, già suggerita dalla ripartizione del capitolo in spirito soggettivo, reale e assoluto, rende difficile riconoscere la particolare costruzione ancora presente nelle lezioni jenesi sulla filosofia dello spirito che le distingue da tutti i testi

successivi: in esse, infatti, Hegel ha ancora una volta introdotto lo schema sociale della lotta per il riconoscimento già al primo stadio della formazione facendone così la forza motrice non tanto della realizzazione dello spirito assoluto, quanto, piuttosto, dello sviluppo di una comunità etica.

Nella prima parte della sua analisi filosofica Hegel procede metodicamente in modo da ricostruire il processo di formazione dello spirito soggettivo, estendendolo progressivamente alle condizioni necessarie dell'esperienza di sé della coscienza individuale; il risultato di questo procedimento ricostruttivo deve fornire indicazioni sull'insieme di esperienze significative che un soggetto deve aver compiuto prima di arrivare a comprendersi come una persona dotata di diritti e atta a partecipare alla vita istituzionale di una società, cioè allo spirito reale.[4] Per l'aspetto cognitivo di questo processo di formazione Hegel ricorre anzitutto a una sequenza di stadi che dalla visione porta alla capacità di rappresentazione linguistica delle cose passando per l'immaginazione. Nelle operazioni compiute lungo il percorso così descritto, la coscienza individuale impara già a comprendersi come la forza negativa che produce autonomamente l'ordine della realtà e che, in quanto tale, diventa oggetto a se stessa. D'altra parte un'esperienza di questo tipo è in sé ancora incompleta, perché può istruire il soggetto sulla sua capacità di produrre il mondo solo concettualmente non però praticamente, nel suo contenuto; per questo il processo di formazione necessita di un'estensione a quella dimensione pratica dell'esperienza attraverso la quale l'intelligenza acquista "la coscienza del proprio fare", «cioè di sé come del porre il contenuto ovvero come del farsi-*contenuto*».[5] Una completa esperienza di sé da parte del soggetto, quale si darebbe con la coscienza di diritti intersoggettivamente vincolanti, è dunque possibile a patto che l'individuo impari a concepirsi come un soggetto di realizzazioni pratiche: perciò il movimento dell'auto-oggettivazione rappresenta la seconda parte nel processo di formazione dello spirito soggettivo. Essa è articolata in una sequenza di stadi nella realizzazione della volontà individuale. Il concetto di volontà, ripreso attraverso Fichte dal movimento culturale dello Sturm und Drang, rappresenta per lo Hegel della *Realphilosophie* la chiave dell'intero ambito del rapporto pratico del soggetto con il mondo.[6] Finora lo spirito soggettivo, essendo stato considerato unicamente nella sua relazione cognitiva con la realtà, era dato solo come intelligenza; per Hegel esso diventa volontà nel momento in cui abbandona l'orizzonte delle esperienze meramente teoriche e si crea un accesso pratico al mondo. Perciò la finalità o l'intenzione, designata dal concetto di volontà, è più che il semplice impulso all'auto-oggettivazione; con questa espressione è invece sottolineato lo specifico carattere di risolutezza dell'intenzione che esperisce se stessa nell'oggetto di un'azione: «Il volente *vuole*, cioè vuole porre sé, fare oggetto sé in quanto sé».[7] Per Hegel, dunque, il processo di formazione della volontà connette modalità dell'esperienza di sé che risultano dall'intenzione risoluta di realizzare praticamente, oggettivamente, le proprie finalità; di nuovo, la scansione degli stadi deriva da quell'anticipazione della completezza della coscienza di sé di una persona giuridica, dalla quale era già stata ricavata l'articolazione dello sviluppo della coscienza teorica.

Hegel fa cominciare la parte pratica del processo di formazione individuale con l'esperienza strumentale di sé compiuta dal soggetto; questa è per lui correlata al nesso interno di attività lavorativa, strumento e prodotto. A differenza dell'animale, lo spirito umano reagisce al "senso di mancanza", alla percezione di bisogni insoddisfatti, non con un atto di consumo diretto degli oggetti; al posto di questo "mero appagamento dell'appetito" compare in lui l'azione "in sé riflessa" del lavoro, che differisce il processo di soddisfazione dell'istinto, producendo gli oggetti di un consumo svincolato dalla situazione presente, cioè di un possibile consumo in futuro. L'attività lavorativa va di pari passo con una "scissione dell'Io – che è impulso",[8] poiché esige da lui energie motrici e disciplinamenti che possono essere prodotti solo con una sospensione del soddisfacimento immediato dei bisogni; le energie che, liberate dalla repressione dell'istinto, sono incanalate nel lavoro, si servono però dello "strumento" come di un mezzo che risparmia le forze e nel quale a loro volta sono state incorporate le esperienze generalizzate della trasformazione degli oggetti. Risultato dell'attività mediata dall'uso degli strumenti è per Hegel l'"opera"; in essa il soggetto sperimenta per la prima volta che non solo è in grado di costituire categorialmente la realtà, ma anche "che il *contenuto* in quanto tale è attraverso l'Io".[9] Perciò nel prodotto dell'agire strumentale l'intelligenza perviene a quella "coscienza del suo fare" che doveva rimanerle preclusa fintanto che si era rapportata solo cognitivamente al mondo; essa diviene consapevole della sua capacità di produrre praticamente gli oggetti nel momento in cui ha davanti a sé, nell'opera, un prodotto della propria attività. Tuttavia, la modalità del fare pratico,

che rimanda di riflesso il prodotto del lavoro come il frutto di una prestazione a sé stante, ha un carattere solo limitato perché ha avuto luogo solo sotto la coazione dell'autodisciplinamento; nel risultato dell'attività lavorativa lo spirito soggettivo si sperimenta come un essere capace di agire imponendo a se stesso degli obblighi. Per questo Hegel, riassumendo, parla anche del lavoro come di un'esperienza del "farsi-*cosa*".[10]

Se questa formulazione viene intesa nel senso forte suggerito dal concetto ontologico di "cosa", si può allora facilmente intuire perché Hegel debba ritenere incompleto questo primo stadio strumentale dell'esperienza della volontà: poiché nel compimento del lavoro lo spirito soggettivo è in grado di conoscersi solo come una cosa attiva, cioè come un essere che acquisisce la capacità di agire solo adeguandosi alla causalità naturale, tale esperienza non è ancora affatto sufficiente a pervenire a una coscienza di sé come persona giuridica. Infatti una siffatta autocomprensione esigerebbe preliminarmente di imparare almeno a concepirsi come un essere intersoggettivo che esiste tra persone dotate di uguali pretese. Perciò, per spiegare la costituzione della coscienza giuridica individuale è necessario estendere il processo di formazione dello spirito soggettivo a una dimensione aggiuntiva del rapporto pratico con il mondo. Hegel la ricerca in una prima forma di riconoscimento reciproco.

Dalle difficoltà incontrate con l'introduzione di questa nuova dimensione della volontà si può capire fino a che punto Hegel abbia già sottoposto il suo pensiero alle premesse monologiche della filosofia della coscienza. Da un punto di vista metodologico, il passaggio alle forme intersoggettive di realizzazione della volontà adempie senza dubbio alla funzione di dischiudere proprio quella dimensione dell'esperienza la cui mancanza aveva reso incompleta l'esperienza strumentale di sé compiuta dallo spirito soggettivo. Conformemente alla propria autocomprensione, che è già quella della filosofia della coscienza, Hegel si sente però chiaramente costretto a rappresentare quel passaggio, anziché come l'esito di un'operazione metodologica, ancora come uno stadio materiale nel processo di formazione dello spirito. Il compito ulteriore che egli così si assume è affrontato nel testo con l'aiuto dell'avventurosa, anzi, a ben vedere misogina costruzione dell'"astuzia", intesa come una caratteristica femminile: sostituendo lo strumento con la macchina la coscienza soggettiva diventa astuta perché sa impiegare per così dire passivamente le forze naturali per i propri scopi di trasformazione della natura. Tuttavia la capacità di «trasformare l'altro in se stessa tramite il proprio fare» è attribuita soltanto alla psiche femminile; per questo la volontà con l'astuzia si dev'essere scissa nei "due estremi" del maschile e del femminile per abbandonare da quel momento in poi la sua "esistenza solitaria".[11] Se però separiamo questa "deduzione" del partner femminile dell'interazione dal corso argomentativo dell'esposizione, quel che rimane in termini teorici è l'effettivo allargamento, qui operato da Hegel, dello spirito soggettivo al rapporto tra i sessi. Il motivo sistematico che lo induce a compiere tale estensione è ravvisabile soltanto nel fatto che con l'interazione sessuale tra uomo e donna viene introdotta un'ulteriore condizione per il costituirsi dell'autocoscienza di una persona giuridica.

Lo specifico contenuto esperienziale che rende il rapporto tra i sessi superiore all'attività strumentale è a ragione scorto da Hegel nella reciprocità di un sapere-sé-nell'altro: nell'interazione sessuale ciascuno dei due soggetti, desiderando il desiderio dell'altro, può riconoscersi nel proprio partner. Mentre nel compimento e nel risultato del suo lavoro l'Io era dato solo come un soggetto d'azione reificato, nel desiderio che sospinge verso di lui il suo partner egli si sperimenta come quella medesima soggettività vivente e desiderante che lui desidera negli altri. Così la sessualità rappresenta una prima forma di unione tra soggetti contrapposti: «ognuno è uguale all'altro proprio in ciò in cui gli [è] opposto; ovvero l'altro, che per mezzo suo è l'altro, è esso stesso».[12] Ma questa esperienza reciproca del sapere-sé-nell'altro si evolve in un rapporto di amore reale solo in quanto è in grado di farsi conoscenza intersoggettivamente condivisa dalle due parti; infatti, solo se ha appreso che anche il suo partner «si sa anche nel suo altro», ciascun soggetto può acquisire la sicura «fiducia» che «l'altro [...]» è «per me». Per designare tale rapporto del conoscere-sé-nell'altro Hegel applica ora per la prima volta il concetto di riconoscimento: nella relazione amorosa, scrive in un appunto, è «il Sé naturale, non [ancora] formato» quello che viene «riconosciuto».[13]

Non diversamente che nel *Sistema dell'eticità* Hegel concepisce l'amore come un rapporto di reciproco riconoscimento nel quale trova conferma anzitutto l'individualità naturale dei soggetti. Tuttavia a tale determinazione qui è attribuito più chiaramente di prima il senso soggettivistico che solo nell'esperienza dell'essere amato il soggetto volente è in grado di percepire per la prima volta se stesso come un soggetto bisognoso-desiderante. Se questa seconda tesi vie-

ne generalizzata sistematicamente, ne risulta l'assunto teorico in base al quale lo sviluppo dell'identità personale di un soggetto è per principio connesso al presupposto di determinate modalità di riconoscimento da parte di altri soggetti. D'altra parte la superiorità della relazione interpersonale sull'azione strumentale si era già manifestata chiaramente nel fatto che quella relazione dischiude reciprocamente ai soggetti comunicanti la possibilità di esperirsi nel loro partner nella comunicazione come quel tipo di persona che essi a loro volta riconoscono. Tuttavia il ragionamento contenuto in questa argomentazione hegeliana costituisce un ulteriore e importante passo in avanti rispetto alla semplice tesi di teoria della socializzazione secondo cui la formazione dell'identità del soggetto è necessariamente connessa all'esperienza del riconoscimento intersoggettivo; tale riflessione significa infatti anche che un individuo che non riconosce il proprio partner come un determinato tipo di persona non è nemmeno in grado di esperire pienamente o senza riserve se stesso come un simile tipo di persona. Per la relazione di riconoscimento ciò può significare soltanto che in essa è per così dire insito un obbligo alla reciprocità: i soggetti che si incontrano sono come costretti senza violenza a riconoscere in un determinato modo anche la loro controparte sociale. Se io non riconosco il mio partner di interazione come un determinato tipo di persona, non posso nemmeno vedermi riconosciuto nelle sue reazioni come quello stesso tipo di persona, poiché nego all'altro proprio quelle qualità e capacità nelle quali mi voglio sentire confermato da parte sua.

Per il momento, però, Hegel non è affatto interessato a conclusioni di questo genere, che consentirebbero di dimostrare che il rapporto di riconoscimento implica per i soggetti pretese reciproche. L'aspetto della relazione di riconoscimento dell'amore che più lo interessa è la particolare funzione a essa attribuita nel processo di formazione dell'autocoscienza di una persona giuridica. Nel passaggio in cui è inserita la nota sul riconoscimento si afferma programmaticamente che l'amore è «l'elemento dell'eticità», ma «non ancora essa stessa»; esso, aggiunge Hegel, rappresenta soltanto il «presentimento dell'ideale nella realtà».[14] In entrambe le formulazioni il significato dell'amore per il processo di formazione individuale viene fissato solo negativamente, mediante una determinazione della sua distanza dal rapporto sociale dell'eticità. In questo modo Hegel intende chiaramente contrastare il fraintendimento nel quale egli stesso era incorso in gioventù, quando aveva cercato di costruire la coe-

sione affettiva di una società nel suo insieme in base al modello di relazioni amorose quasi erotiche; per questo già nel *Sistema dell'eticità* nel posto occupato negli scritti teologici giovanili dall'amore come forza di integrazione sociale era già subentrato il sentimento più astratto, e per così dire razionale, della solidarietà. Se volgiamo in positivo le due formulazioni menzionate della *Realphilosophie*, possiamo già individuare alcune istituzioni significative riguardo alla funzione che nel processo di formazione del soggetto dev'essere ascritta all'amore. Nel nostro contesto parlare dell'amore come di un elemento dell'eticità può significare soltanto che l'esperienza dell'essere amati rappresenta per ogni soggetto un presupposto necessario per partecipare alla vita pubblica di una collettività. Questa tesi diventa plausibile se la si intende nel senso di un'asserzione sulle condizioni emotive necessarie a uno sviluppo riuscito dell'Io: solo il sentimento di essere fondamentalmente riconosciuto e accettato nella propria natura pulsionale produce in un soggetto la fiducia in se stesso necessaria a una partecipazione paritaria alla formazione della volontà politica.[15] Il fatto che oltre a ciò Hegel designi l'amore anche come un presentimento dell'eticità, può significare nel medesimo contesto che egli lo considera il principale nesso esperienziale entro cui l'uomo può dare un senso alla possibilità di unione di soggetti contrapposti: senza il sentimento dell'essere amati non potrebbe formarsi, per così dire, una rappresentanza intrapsichica dell'idea di comunità etica. Proprio questa seconda tesi non è però del tutto esente dall'errore originario consistente nell'equiparare il legame sociale all'amore sessuale; per questo nel prosieguo della sua ricerca Hegel dovrà prestare particolare attenzione nel distinguere con sufficiente chiarezza la forma integrativa della comunità etica dalla relazione affettiva tra uomo e donna.

Nel rapporto di riconoscimento amoroso, cioè al primo stadio formativo nel quale la volontà individuale può percepirsi come soggettività vivente, egli distingue ancora due forme di sviluppo interno al suo potenziale di esperienza. Come abbiamo già visto, con il consolidarsi del rapporto erotico nell'amore il reciproco sapere-sé-nell'altro si era già sviluppato in una conoscenza comune di entrambi i partner. Attraverso l'attività cooperativa nel rapporto istituzionalizzato del matrimonio questo sapere intersoggettivamente condiviso assume a sua volta una configurazione riflessiva, poiché giunge a realizzazione in un "terzo" oggettivato: come il lavoro individuale nello strumento, così l'amore coniugale trova nel "possesso di fami-

glia" un *medium* nel quale esso può essere visto come la "permanente possibilità della loro esistenza".[16] Tuttavia, con lo strumento il possesso di famiglia condivide anche il limite di essere soltanto un'espressione insufficiente, perché morta e priva di emozioni, del contenuto esperienziale che deve incorporarsi in esso: «Questo oggetto, però, non ha ancora l'amore in se stesso; l'amore è invece negli estremi [...]. L'amore non è ancora esso stesso l'oggetto».[17] Per poter addivenire a una contemplazione completa del proprio amore in un *medium* esteriore è dunque necessario, da parte della coppia che si ama, un passo ulteriore verso una comune oggettivazione; solo con la nascita di un figlio, cioè, l'amore diventa un "riconoscere conoscente", poiché d'ora in poi i coniugi hanno dinnanzi a sé, con il bambino, una testimonianza in carne e ossa del loro reciproco sapere dell'affetto dell'altro. Hegel, che per questo aspetto è senz'altro il teorico classico della famiglia borghese,[18] considera il bambino come la suprema incarnazione dell'amore tra uomo e donna: «In lui essi intuiscono l'amore; [il figlio è] la loro unità *autocosciente* in quanto autocosciente».[19]

Naturalmente per Hegel nessuna di queste forme di sviluppo dell'amore rappresenta già in se stessa un contesto esperienziale costituito in modo tale che in esso lo spirito possa apprendere a concepirsi come una persona giuridica. Certo, nella relazione amorosa viene maturando un primo rapporto di reciproco riconoscimento che rappresenta un presupposto necessario di qualsiasi ulteriore sviluppo dell'identità, poiché conferma l'individuo nella sua particolare natura pulsionale, aiutandolo così ad acquisire l'indispensabile fiducia in se stesso; ma in un quadro di interazione così limitato come quello della famiglia non c'è nulla di adatto a istruire il soggetto sulla funzione che devono assumere i diritti intersoggettivamente garantiti entro il contesto della vita sociale. Dal punto di vista insito nell'interrogativo sulle condizioni costitutive di una persona giuridica, il rapporto di riconoscimento dell'amore si dimostra ancora un ambito esperienziale incompleto; infatti nella relazione amorosa con i membri della famiglia lo spirito soggettivo non è per principio disturbato da conflitti del tipo di quelli che lo potrebbero indurre a riflettere sulle norme generali, valide per tutta la società, della regolazione dei rapporti sociali. Però, senza una consapevolezza di tali norme universalizzate dell'interazione, egli non apprenderebbe nemmeno a concepirsi come una persona dotata di diritti validi intersoggettivamente. Ancora una volta, perciò, Hegel è costretto a estendere il processo di formazione del soggetto a un'ulteriore dimensione del rapporto pratico con il mondo; a questo scopo, nel contesto della sua *Realphilosophie* egli riprende lo schema di una lotta per il riconoscimento.

Tuttavia questo ritorno a un modello concettuale familiare acquista un significato particolare in quanto Hegel per la prima volta tenta qui di introdurlo direttamente sotto forma di critica alla teoria hobbesiana dello stato di natura. Finora le implicazioni critiche nei confronti della concezione antropologica di Hobbes, contenute nella teoria della lotta per il riconoscimento, potevano essere ricavate solo indirettamente dalla collocazione che essa aveva trovato nella struttura teorica del *Sistema dell'eticità*; ora, invece, Hegel assume le premesse del suo modello comunicativo di lotta in diretta contrapposizione alla rappresentazione di una condizione originaria di "guerra di tutti contro tutti". Nel testo l'approccio all'insieme delle problematiche connesse all'idea di stato di natura coincide con il passaggio metodologico attraverso il quale alla sfera di realizzazione della volontà individuale viene aggiunta una dimensione ulteriore: poiché nel rapporto di riconoscimento della famiglia il soggetto non è ancora in grado di percepirsi come una persona giuridica, Hegel lo trapianta teoricamente in un terreno sociale le cui caratteristiche coincidono almeno esteriormente con quelle della situazione descritta nelle teorie dello stato di natura. In questo punto della sua argomentazione egli procede però con maggiore accortezza di prima, in quanto non cerca più di spiegare come un atto dello spirito l'ingresso nella nuova sfera della volontà, ma lo presenta, semplicemente, come una mera operazione metodologica: accanto alla famiglia, intesa come una totalità a sé stante, viene posta, in certo modo analiticamente, una serie di uguali identità familiari, dalle quali risulta una prima condizione di convivenza sociale. Dal momento che ciascuna delle famiglie esistenti l'una accanto all'altra deve essersi "impadronita" con il suo "bene" economico di un "pezzo della terra",[20] esclude necessariamente tutte le altre dallo sfruttamento comune della propria terra; per questo con la pluralità delle diverse famiglie si realizza una sorta di rapporto di concorrenza sociale che a prima vista corrisponde a quello descritto nelle tradizioni giusnaturalistiche: «Questa condizione è ciò che comunemente si chama *stato di natura*: il libero, indifferente essere degli individui l'uno contro l'altro, e il diritto di natura deve dire quali reciproci diritti e doveri hanno gli individui in questa condizione».[21]

Hegel, dunque, si richiama alla teoria dello stato di natura anzitutto perché essa contiene un modello concettuale che sembra riprodurre adeguatamente la situazione sociale di partenza che egli cerca di introdurre sistematicamente come un ulteriore ambito d'esperienza della volontà individuale. Certo, egli fa anche un passo più in là e cita con approvazione una celebre formulazione di Hobbes per chiarire il compito che necessariamente si pone per i soggetti di fronte alla situazione minacciosa della reciproca concorrenza: «La condizione propria di essi [cioè degli individui, *N.d.A.*] è, però, quella di togliere appunto questa condizione: *exeundum e statu naturae*».[22] Solo dopo aver seguito la teoria hobbesiana fino a questo punto decisivo Hegel sviluppa in un secondo momento una contro-critica teorica, la cui sostanza argomentativa coincide approssimativamente con le riflessioni che abbiamo già trovato nel saggio sul diritto naturale: come nel testo più vecchio anche adesso la sua obiezione centrale consiste nell'osservare che, entro le condizioni artificiali dello stato di natura, Hobbes non è in grado di concepire il passaggio al contratto sociale come un percorso pratico necessario. Per chiunque parta dalla finzione metodologica di uno stato di natura si pone fondamentalmente lo stesso problema teorico: come pervengono gli individui, in una situazione connotata da relazioni di concorrenza reciproca, a un'idea di "diritti e doveri" intersoggettivi? Le risposte date a questa domanda nelle diverse varianti della tradizione giusnaturalistica possiedono secondo Hegel la medesima caratteristica negativa: la "determinazione del diritto" viene sempre in certo qual modo "introdotta" dall'esterno, in quanto l'atto di sottoscrizione del contratto è presentato o come una prescrizione dell'intelligenza (Hobbes) o come un postulato della morale (Kant, Fichte). Tipico delle soluzioni filosofiche di questo genere è il fatto che qui il passaggio al contratto sociale è qualcosa che rientra "in me", "è il movimento del mio pensiero"[23] attraverso cui la necessità di sottoscrivere il contratto si afferma nella situazione indicata come "stato di natura". Contro queste posizioni Hegel intende ora mostrare che la realizzazione del contratto sociale e quindi la nascita delle relazioni giuridiche sono il risultato di un percorso pratico che scaturisce necessariamente dalla situazione sociale di partenza dello stato di natura; è una necessità non più teorica, ma empirica a portare, entro quella situazione di reciproca concorrenza, alla sottoscrizione del contratto. Per rendere tutto ciò plausibile sarebbe però necessaria una descrizione completamente diversa degli eventi sociali che si verificherebbero nelle condizioni artificiali di uno stato di natura tra gli uomini:

> Diritto è la *relazione* della persona nel suo comportarsi verso l'altra persona, l'elemento universale del suo libero essere ovvero la determinazione, la limitazione della sua vuota libertà. Questa relazione o limitazione non devo escogitarla o produrla per me, ma l'oggetto è proprio questa produzione del diritto in generale, cioè della relazione *riconoscente*.[24]

Quest'ultima frase è già indicativa del modo in cui Hegel cerca di rappresentarsi il quadro di riferimento di una simile descrizione, che consente di intendere lo svolgimento delle azioni nello stato di natura diversamente dagli approcci teorici tradizionali. Il suo ragionamento può essere compreso in questo modo: se contro alla tradizione di pensiero dominante bisogna mostrare che anche nelle condizioni sociali della concorrenza ostile i soggetti pervengono da sé a una soluzione giuridica dei conflitti simile a quella formulata nell'idea del contratto sociale, allora l'attenzione teorica deve spostarsi sulle relazioni intersoggettive che garantiscono già sempre anticipatamente un consenso normativo minimale. Infatti il potenziale morale che si manifesta nella disponibilità individuale alla delimitazione reciproca della propria sfera di libertà può essere ancorato soltanto a questi rapporti pre-contrattuali di riconoscimento reciproco che stanno alla base anche delle relazioni di concorrenza sociale. Pertanto il quadro di riferimento di ontologia sociale all'interno del quale viene descritta quella situazione deve essere categorialmente esteso a un'ulteriore dimensione della vita sociale: tra le condizioni sociali che caratterizzano lo stato di natura bisogna includere la necessità che prima di qualsiasi conflitto i soggetti si siano già in qualche modo riconosciuti reciprocamente. Così al passaggio nel quale Hegel aveva già richiamato l'attenzione sul significato della "relazione riconoscente" segue direttamente l'affermazione di chiaro tenore programmatico:

> Nel riconoscere il Sé cessa di essere questo singolo; esso nel riconoscere è in modo giuridico, cioè non è più nel suo esserci immediato. Il riconosciuto è riconosciuto come ciò che ha immediatamente valore, mediante il *suo essere*, ma *questo essere* è appunto *prodotto dal concetto*; è essere riconosciuto. L'uomo viene necessariamente riconosciuto ed è necessariamente riconoscente. Questa necessità è la sua propria, non la necessità del nostro pensiero in opposizione al contenuto. In quanto riconoscere, l'uomo è egli stesso il movimento e questo movimento toglie appunto il suo stato di natura: l'uomo è il riconoscere.[25]

In questo modo Hegel esplicita che cosa significhi assumere l'obbligo del riconoscimento reciproco come un fatto sociale all'interno dello stato di natura. Qui, peraltro, il suo argomento decisivo è per ora soltanto quello secondo cui ogni convivenza umana presuppone una sorta di assenso elementare tra i soggetti, poiché altrimenti non potrebbe realizzarsi un qualsiasi tipo di vita in comune. In quanto include già sempre una certa misura di autolimitazione individuale, questo reciproco assenso costituisce una prima, ancora implicita forma di autocoscienza giuridica. Allora, però, il passaggio al contratto sociale deve essere inteso come un percorso pratico che i soggetti compiono nel momento in cui diventano consapevoli delle loro precedenti relazioni di riconoscimento e le innalzano espressamente a un rapporto giuridico intersoggettivamente condiviso. A partire da questo ragionamento è però anche possibile capire retrospettivamente perché l'intento di Hegel fosse di svolgere l'analisi dei nuovi stadi di esperienza della volontà individuale sotto forma di una critica immanente della tradizione giusnaturalistica: se infatti fosse possibile mostrare che i rapporti sociali nello stato di natura conducono per così dire da sé all'attuazione intersoggettiva di un contratto sociale, allora essi includerebbero già anche quel processo dell'esperienza che permette ai soggetti di concepirsi come persone giuridiche. La critica immanente alla teoria dello stato di natura coinciderebbe in qualche modo con l'analisi della costituzione della persona giuridica: infatti una giusta e corretta descrizione dei decorsi d'azione che si verificano nelle condizioni sociali della concorrenza ostile dovrebbe esporre appunto il processo di formazione nel quale gli individui apprendono a percepirsi come esseri dotati di diritti validi intersoggettivamente. Ora, dopo avere delineato con sufficiente chiarezza i suoi intenti, Hegel avverte la necessità di compiere questa descrizione alternativa dello stato di natura; nel testo essa assume la forma di una rappresentazione in cui il conflitto per l'acquisizione unilaterale della proprietà viene interpretato, anziché come una "lotta per l'autoaffermazione", come una "lotta per il riconoscimento".

Così già il punto di partenza della situazione conflittuale che di solito caratterizza il fittizio stato di natura è inteso da Hegel in modo diverso da quanto normalmente avviene nella tradizione hobbesiana: l'esclusiva presa di possesso da parte di una famiglia entra fin dall'inizio nella sua descrizione come un elemento di forte disturbo della convivenza sociale. Egli può giungere a questa interpretazione perché utilizza un metodo espositivo in base al quale il fatto che suscita il conflitto viene inizialmente colto, in modo unilaterale, solo dal punto di vista assunto passivamente dai soggetti colpiti; dalla loro prospettiva, tale atto di immediata presa di possesso è visto come un evento che li esclude da un nesso d'interazione esistente e quindi li getta nella condizione di individui ancora isolati, "per sé stanti": «giacché egli [cioè il soggetto coinvolto passivamente, *N.d.A.*] è *essente per sé*, in quanto egli non è per l'altro, in quanto viene escluso dall'essere proprio dall'altro».[26] In questa immagine iniziale è decisivo anzitutto il fatto che Hegel riconduca la disposizione reattiva dei soggetti esclusi a un contesto motivazionale il cui nucleo è costituito dalla delusione di aspettative positive rivolte al partner nell'interazione: diversamente dalla descrizione di Hobbes, qui l'individuo non reagisce alla presa di possesso con il sentimento della paura di essere danneggiato nella sua autoconservazione, ma con la sensazione di essere ignorato dal suo partner sociale. Nella struttura delle interazioni umane è insita l'attesa normativa di ottenere il riconoscimento da parte degli altri soggetti, quanto meno nella forma della presupposizione implicita di trovare una considerazione positiva nei piani d'azione dell'altro. Per Hegel, dunque, anche l'azione aggressiva, con la quale il soggetto escluso risponde inizialmente all'atto di presa di possesso compiuto dalla sua controparte, sta sotto una luce completamente diversa rispetto allo stato di natura di Hobbes: l'individuo socialmente ignorato non cerca a sua volta di danneggiare il possesso altrui perché, per esempio, vuole soddisfare con essa i propri bisogni materiali, ma per essere in un certo senso nuovamente preso in considerazione dall'altro. Hegel interpreta la reazione distruttiva della parte esclusa come un atto la cui autentica finalità è quella di riottenere l'attenzione dell'altro:

> L'escluso viola il possesso dell'altro; egli vi pone dentro il suo escluso essere-per-sé, il suo *mio*. Egli rompe in esso qualcosa, – [un] annientare simile a quello del desiderio, per dare a sé il suo sentimento-di-sé, ma non il suo vuoto sentimento-di-sé, bensì quello che pone il suo Sé in un altro Sé, nel sapere di un altro.[27]

In modo ancor più pregnante, in riferimento alla controparte pratica del soggetto escluso, Hegel scrive che essa non è rivolta "sul negativo, sulla cosa, bensì sul sapere-sé dell'*altro*".[28]

Dal momento che in questo modo Hegel ha ricostruito lo svolgimento del conflitto anzitutto dalla prospettiva della parte che ha perduto il possesso, il passo successivo della sua descrizione consiste nel

fare la stessa cosa dall'angolo visuale della parte che invece lo detiene. Nel soggetto attaccato l'esperienza della distruzione del suo possesso produce anche una sorta di irritazione normativa: infatti la reazione aggressiva della controparte gli dà la consapevolezza retrospettiva che alla propria azione, cioè a quella della presa di possesso iniziale, deve corrispondere un significato sociale diverso da quello da lui originariamente attribuitole. All'inizio, il soggetto della presa di possesso si era riferito, nel proprio agire, unicamente a se stesso: aveva compiuto l'atto di presa di possesso nella consapevolezza egocentrica di accrescere il suo patrimonio economico soltanto di una ulteriore componente. È la contro-reazione del suo partner a fargli riconoscere a posteriori che con quell'atto egli si era anche indirettamente riferito al proprio ambiente sociale nel momento stesso in cui lo aveva escluso dall'utilizzo di quella componente. Pertanto anche nell'autopercezione del soggetto del possesso è d'ora in poi incluso costitutivamente l'altro, poiché il soggetto è pervenuto a un decentramento della propria prospettiva inizialmente egocentrica: «Egli [cioè il soggetto che prende possesso, *N.d.A.*] acquista coscienza di fare qualcosa di interamente altro da ciò che *intendeva*; la sua *intenzione* [*Meinen*] era il puro riferire del suo essere a se stesso, il suo naturale essere-per-sé».[29] Tuttavia, con il progressivo decentrarsi del proprio orientamento d'azione, il soggetto attaccato diviene cosciente anche del fatto che l'attacco del suo partner nell'interazione non è stato diretto al suo presunto possesso, bensì a lui stesso come persona umana. Egli impara a intendere l'atto di distruzione come un'azione con la quale la sua controparte cerca di costringerlo provocatoriamente a una reazione. Dall'episodio iniziale della presa di possesso è dunque derivata infine una situazione conflittuale nella quale si fronteggiano in modo ostile due parti entrambe consapevoli della loro reciproca dipendenza dall'altra:

> Così eccitati stanno entrambi l'uno contro l'altro, ed invero il secondo in quanto offensore, il primo in quanto l'offeso, giacché questo non *aveva di mira* quello nella sua presa-di-possesso; quest'ultimo offendeva, perché aveva di mira l'altro: ciò che egli negava non era la forma propria della cosa, bensì la forma del lavoro o del fare dell'altro.[30]

Questo tentativo di riprodurre la situazione iniziale dello stato di natura dalla prospettiva performativa dei soggetti coinvolti porta a una prima conclusione che può già essere compresa come un'obiezione radicale alla teoria hobbesiana: se il significato sociale dell'insorgere

del conflitto dev'essere adeguatamente inteso solo presupponendo in entrambe le parti un sapere sulla reciproca dipendenza, allora i soggetti in lotta non vanno più visti come esseri che agiscono in modo puramente egocentrico, isolati l'uno dall'altro. Piuttosto, entrambi i soggetti hanno già incluso positivamente la controparte nei propri orientamenti d'azione prima di contrapporsi ostilmente nel conflitto; entrambi devono cioè aver già prima accettato l'altro come un partner nell'interazione dal quale vogliono che dipenda il loro fare. Nel caso del soggetto privo di possesso questo precedente assenso si manifesta nel disappunto con cui reagisce alla mancanza di rispetto della presa di possesso dell'altro, nel caso del soggetto del possesso invece nella disponibilità ad accogliere il modo in cui la controparte definisce la situazione, per interpretare a sua volta l'azione. Entrambe le parti, quindi, si sono già riconosciute reciprocamente sulla sola base del contenuto proposizionale dei rispettivi orientamenti d'azione, anche se questa concordanza sociale può non essere loro tematicamente presente.

A ragione Hegel deduce da tutto questo che il conflitto nello stato di natura presuppone un'intesa implicita tra i soggetti, consistente nella reciproca approvazione come partner nell'interazione: «Il togliere dell'escludere è già avvenuto; entrambi sono *fuori di sé*, entrambi sono un sapere, sono a sé oggetto; ognuno è cosciente di sé nell'altro, ovviamente come un che-di-tolto, ma altrettanto sta la positività dal lato di ciascuno [...]. *Ognuno è fuori di sé*».[31]

Tuttavia in un primo momento le due parti si trovano consapevolmente in un rapporto di diretta contrapposizione, in contrasto con quel presupposto non tematizzato della loro interazione. Hegel determina come un rapporto di "disuguaglianza" la relazione intersoggettiva che si instaura tra i soggetti separati dopo che l'oggetto del possesso è stato distrutto: mentre il soggetto in un primo momento escluso si è riaffermato nella coscienza della controparte mediante l'atto di distruzione del possesso altrui, acquisendo in tal modo un sapere di sé fortificato intersoggettivamente, l'altro soggetto deve sentirsi derubato proprio di tale sapere, poiché il suo modo di interpretare la situazione non ha trovato nessun assenso intersoggettivo: costretto a forza a considerare e ad attestare l'esistenza del suo partner nell'interazione, ora è a sua volta privo di qualsiasi possibilità di una riassicurazione della propria volontà individuale data dal riconoscimento da parte dell'altro. Per spiegare le conseguenze pratiche di questa costellazione relazionale, Hegel riassume ancora una

volta, brevemente, ciò che sta alla base della sua interpretazione come un presupposto implicito: appartiene alla "realtà" [*Wirklichkeit, N.d.T.*] di un essere per sé "di essere riconosciuto dall'altro, di valere per lui come assoluto".[32] Se al soggetto attaccato manca momentaneamente qualsiasi esperienza di una conferma dalla sua controparte, egli può riacquisire una comprensione di sé convalidata intersoggettivamente solo cercando di fare la stessa cosa che il suo partner nell'interazione ha fatto prima a lui: egli non deve più partire dal "produrre il suo esserci", ma "dal suo sapere di sé", cioè dall'"essere *riconosciuto*".[33] Però, a differenza del suo partner, per il soggetto attaccato non è più sufficiente essere presente all'altro per così dire solo nel ricordo, con un atto di provocazione; piuttosto, egli deve dare la prova che la distruzione del possesso, compiuta con animo ostile, non lo ha offeso per una pura questione di volontà di possesso, bensì per l'interpretazione sbagliata delle proprie intenzioni. Ma questa sua convinzione può trovare il riconoscimento della controparte solo se egli dimostra con la disponibilità a sostenere una lotta per la vita o la morte che la legittimità delle sue pretese è per lui più importante dell'esistenza fisica. Perciò secondo Hegel la prosecuzione di quello stadio intermedio nello svolgimento del conflitto nello stato di natura consiste in una lotta alla quale il soggetto attaccato costringe il suo partner nell'interazione, per dimostrargli, assieme all'incondizionatezza morale della propria volontà, anche che la propria persona è degna di riconoscimento:

> Perché esso valga come assoluto, è necessario che presenti se stesso [come] assoluto, come volontà, cioè come un essere-per-sé per il quale non vale più il suo esserci, che aveva come possesso, bensì vale *questo suo saputo essere-per-sé*, il cui essere ha il puro significato del sapere di sé che così viene all'esistenza. Un tale presentare è il togliere dell'esserci – conseguito mediante se stesso –, che gli appartiene, [è] mediante se stesso [...]. A lui in quanto coscienza appare questo: che egli ha di mira la *morte* di un altro: egli però va incontro alla propria morte: [è] un suicidio dal momento che egli affronta il *rischio*.[34]

La lotta per la vita e per la morte, nella quale il soggetto offeso sospinge la sua controparte con la minaccia di morte, acquista all'interno della ricostruzione hegeliana un significato rilevantissimo: essa contrassegna, nel processo di formazione individuale, lo stadio esperienziale attraverso cui i soggetti imparano definitivamente a comprendersi come persone dotate di diritti. Sorprendentemente, però,

Hegel dà alla domanda decisiva – vale a dire: quali particolari qualità dell'esperienza conferiscono a quella lotta una simile forza pratico-morale? – una risposta tutt'altro che soddisfacente: la succinta parte conclusiva della sua esposizione della costituzione dello spirito soggettivo si limita all'affermazione apodittica che, nella situazione di minaccia mortale reciproca, dal riconoscimento implicitamente già avvenuto deve necessariamente scaturire un consapevole rapporto giuridico intersoggettivo. Nell'esperienza della finitezza della vita il processo di formazione della volontà individuale, svoltosi finora attraverso gli stadi dell'uso di strumenti e dell'amore, perviene alla sua conclusione definitiva. Dal momento che nella lotta per la vita e per la morte entrambi i soggetti «hanno visto l'altro come il puro sé», entrano in possesso di un "*sapere della volontà*"[35] nel quale la loro controparte è per principio inclusa come persona dotata di diritti. Più di quest'unico accenno non si trova nel passo in cui Hegel individua un nesso costitutivo tra la creazione intersoggettiva del rapporto giuridico e l'esperienza della morte. Perciò furono sempre necessarie interpretazioni ulteriori e più forti per trarre da questo spunto provocatorio un ragionamento ricostruibile nella sua struttura argomentativa.

Una prima interpretazione di questo tipo ci è offerta dalla tesi di Andreas Wildt, secondo cui Hegel qui ha parlato di "lotta per la vita e la morte" non in senso letterale, ma solo in senso figurato. Con questa drastica metafora egli intenderebbe descrivere quei momenti di una "minaccia" esistenziale nei quali un soggetto deve prendere atto che solo "nel contesto del riconoscimento di diritti e doveri"[36] è per lui possibile una vita dotata di senso. Un secondo tentativo di spiegazione condivide con questa proposta interpretativa la partenza dalla situazione esperienziale monologica di un soggetto messo a confronto con la propria vita: Alexandre Kojève ha sostenuto la tesi estremamente suggestiva secondo cui Hegel con l'idea di una lotta per la vita e per la morte ha anticipato alcuni ragionamenti della filosofia esistenziale, poiché ha connesso la possibilità della libertà individuale alla condizione della certezza anticipata della propria morte.[37]

Infine, in un terzo tentativo di spiegazione, ispirato questa volta alla teoria dell'intersoggettività, l'attenzione si incentra non sulla propria morte, ma sulla possibile morte del partner nell'interazione;[38] infatti le formulazioni di Hegel possono essere intese anche nel senso che solo con l'assunzione anticipata della finitezza dell'altro si realizza la consapevolezza di quella comunanza esistenziale

sulla cui base entrambi i soggetti imparano a considerarsi come esseri reciprocamente vulnerabili e minacciati.

Tuttavia né questa proposta né, a maggior ragione, quella di Kojève, spiegano perché sia proprio la pretesa ai diritti individuali ciò al cui riconoscimento deve portare l'anticipazione della propria o dell'altrui morte. Eppure è proprio da qui che nel suo testo Hegel prende le mosse, certamente senza un'esauriente giustificazione, ma comunque in modo inequivocabile: nella percezione reciproca della propria mortalità i soggetti che combattono l'uno contro l'altro scoprono che si sono già precedentemente riconosciuti nei loro diritti fondamentali e che perciò hanno già implicitamente creato le basi per un rapporto giuridico intersoggettivamente vincolante. Ma di nuovo, per spiegare questa scoperta successiva non sembra necessario il riferimento alla dimensione esistenziale della morte, poiché già il solo fatto che la reazione del partner nell'interazione sia determinata da motivi morali segnala al soggetto aggressore che quello gli ha opposto le stesse attese normative da lui prima nutrite nei suoi confronti. È quindi questa semplice circostanza e non il modo in cui l'altro difende i propri diritti individuali, a far sì che entrambi i soggetti riconoscano nella rispettiva controparte una persona moralmente vulnerabile pervenendo così a un reciproco assenso sulle loro pretese di integrità. Pertanto è l'esperienza sociale della vulnerabilità morale del partner nell'interazione, e non quella della mortalità dell'altro, a rendere gli individui consapevoli di quella dimensione di precedenti relazioni di riconoscimento il cui nucleo normativo acquista una configurazione intersoggettivamente vincolante nel rapporto giuridico. Invece Hegel, legando la presentificazione intersoggettiva della legittimità dei diritti individuali al presupposto dell'esperienza della morte, è andato ben oltre il quadro dei fatti da spiegare; che, però, nella sua costruzione ci fosse anche lo spazio adeguato per questo riferimento alla finitezza del singolo, è quanto emerge dalle difficoltà teoriche sollevate dal passaggio alla forma non giuridica di riconoscimento.

Con i pochi accenni all'esito della lotta che mette a rischio la vita è per Hegel terminato il compito che si era posto con il capitolo sul processo di formazione dello spirito soggettivo: poiché la volontà individuale d'ora in poi si comprende, in base alle reazioni di ogni altro individuo, come una persona dotata di diritti, è in grado di partecipare a quella sfera universale entro la cui cornice può avvenire la riproduzione della vita sociale. Ma il fatto che qui Hegel faccia terminare il processo di formazione individuale non deve indurre alla conclusione ingannevole secondo cui questa sfera dell'universale sarebbe qualcosa di estraneo o sovraordinato per principio ai soggetti. La "realtà spirituale" della società, la "volontà universale", viene piuttosto concepita da Hegel come un *medium* generale che può riprodursi unicamente attraverso la prassi intersoggettiva del riconoscimento reciproco. La sfera dell'"essere riconosciuto" si viene costituendo lungo la via di una convergenza degli esiti di tutti i processi di formazione individuali presi assieme e viene a sua volta conservata solo mediante la sempre nuova trasformazione degli individui in persone giuridiche. Successivamente Hegel compie addirittura un passo decisivo al di là di questo modello alquanto statico, includendo nella sua rappresentazione della realtà sociale le aspirazioni dei soggetti al riconoscimento, considerate ancora una volta come una forza produttiva e trasformatrice: la lotta per il riconoscimento non contribuisce soltanto, come elemento costitutivo di ogni processo di formazione, alla riproduzione dell'elemento spirituale della società civile, ma esercita anche un'azione innovativa sulla sua organizzazione, nel senso di una costrizione normativa allo sviluppo del diritto.

Il quadro teorico entro il quale viene sviluppata questa ulteriore determinazione della lotta per il riconoscimento risulta dalla specifica definizione dei compiti del capitolo successivo all'analisi dello spirito soggettivo. Qui, conformemente alla logica espositiva seguita in tutta l'opera, Hegel deve ricostruire il processo di formazione dello spirito sul nuovo stadio raggiunto con l'ingresso della volontà individuale nella realtà sociale; se però la sfera della società può essere costituita solo attraverso la relazione giuridica rimasta finora del tutto indeterminata, diventa necessario ricostruire la struttura della realtà sociale come un processo di realizzazione del diritto. Per la vita sociale la relazione giuridica rappresenta una sorta di base intersoggettiva, dal momento che ogni soggetto è tenuto a trattare tutti gli altri nel rispetto delle loro legittime pretese. A differenza dell'amore, il diritto rappresenta quindi una forma di reciproco riconoscimento che strutturalmente non consente una limitazione all'ambito particolare delle relazioni sociali più ristrette. Perciò, solo con l'affermazione della "persona capace di diritto" è data in una società anche la misura minimale di accordo comunicativo, di volontà universale, che permette una comune riproduzione delle istituzioni centrali; infatti, solo rispettando reciprocamente le loro le-

gittime pretese i membri della società possono stabilire relazioni non conflittuali, necessarie ad affrontare cooperativamente i compiti sociali. Tuttavia il semplice principio della relazione giuridica, la sola finora studiata, non costituisce ancora un fondamento adeguato, poiché, in quanto tale, non consente in alcun modo di determinare nello specifico i diritti dei quali il soggetto si avvale; nel punto d'incrocio dell'"astratto essere riconosciuto", dove alla fine convergono i processi di formazione individuali di tutti i membri della società, resta in certa misura ancora imprecisato sotto quale aspetto e in quale contesto essi debbano riconoscersi reciprocamente come persone giuridiche.[39] Per questo motivo nel secondo capitolo della sua *Realphilosophie* Hegel ricostruisce l'articolazione della realtà sociale come un processo di formazione attraverso il quale il rapporto astratto del riconoscimento giuridico si estende progressivamente a contenuti materiali; la società civile è per lui una struttura istituzionale che nasce dalla stratificazione di forme sempre nuove della relazione giuridica.

Il compito così delineato può essere assolto con facilità fintanto che si tratta solo dell'esplicazione delle pretese giuridiche individuali che derivano immediatamente dall'integrazione dello spirito soggettivo nella sfera dell'essere riconosciuto. Poiché l'individuo umano è stato definito in primo luogo astrattamente come un essere «che è nel godimento e nel lavoro [*genießende(es) und arbeitend(es)*]»,[40] per Hegel è fuori discussione che il processo di formazione delle istituzioni sociali debba cominciare con l'universalizzazione giuridica di queste due caratteristiche: per l'"appetito" del singolo ciò significa che esso ottiene il "diritto" di "presentarsi",[41] cioè di essere trasformato nella rivendicazione di un bisogno il cui soddisfacimento può essere legittimamente preteso dall'individuo; per l'attività lavorativa individuale, invece, che essa viene trasformata in un tipo di attività sociale che evidentemente non può più servire alla soddisfazione dei propri bisogni ma, "in astratto", al soddisfacimento dei bisogni altrui. La trasformazione dei bisogni in legittimi interessi di consumo esige che l'esecuzione del lavoro venga separata dalla finalità diretta del soddisfacimento del bisogno: «Ognuno soddisfa, dunque, i bisogni di molti e la soddisfazione dei suoi bisogni particolari è il lavoro di molti altri».[42] Affinché, però, i beni prodotti in modo astratto possano trovare la via verso i bisogni a essi anonimamente rivolti, è necessario presupporre un'ulteriore concretizzazione del riconoscimento giuridico: i soggetti devono aver riconosciuto vicendevolmente la legittimità della loro proprietà acquisita mediante il lavoro, e quindi devono essere diventati l'uno per l'altro proprietari, per poter scambiare un prodotto a loro scelta con una porzione corrispondente del loro legittimo patrimonio. Nello scambio Hegel vede il prototipo di un agire reciproco tra persone giuridiche; per lui il valore di scambio rappresenta l'incarnazione spirituale del consenso tra i soggetti interessati:

> L'universale è il *valore*, il movimento in quanto sensibile è lo scambio. Questa stessa universalità è mediazione nella *proprietà*, in quanto movimento consapevole, dunque l'immediato *avere, che è mediato attraverso l'essere-riconosciuto* ovvero il suo esserci è l'essenza spirituale.[43]

Anche le istituzioni della proprietà e dello scambio, che prese assieme costituiscono le condizioni di funzionamento del sistema del lavoro sociale, sono ancora concepite da Hegel come i risultati immediati di un'articolazione delle strutture elementari della realtà umana entro il rapporto del riconoscimento giuridico. Questa sfera dell'"immediatezza dell'essere riconosciuto" viene abbandonata definitivamente solo con l'introduzione del "contratto"; in esso, infatti, la consapevolezza della reciprocità degli orientamenti d'azione, già presente nello scambio, acquista la configurazione riflessiva di un sapere mediato dal linguaggio. Al posto dell'effettiva azione di scambio è subentrato nel contratto l'impegno, assunto vicendevolmente, a tenere in futuro determinati comportamenti: «È uno *scambio* di dichiarazioni, non più di cose, ma vale altrettanto come la cosa stessa. Per entrambi la volontà dell'altro vale in quanto tale. La volontà è rientrata nel *suo concetto*».[44]

Pertanto con l'introduzione del rapporto contrattuale si estende anche il contenuto materiale della forma istituzionalizzata del riconoscimento; infatti, il soggetto giuridico trova conferma come partner del contratto nella particolare capacità di sapersi legato al contenuto morale delle sue asserzioni performative:

> Il riconoscimento della mia persona nel contratto lascia appunto valere *me* come esistente, lascia valere già la mia parola in luogo della prestazione; ciò significa che io, la mia semplice volontà, non è separata dal mio esserci; entrambi [sono] lo stesso.[45]

Tuttavia per Hegel a questo nuovo stadio di concrezione del riconoscimento giuridico è sempre legato anche il rovescio della medaglia

di una possibilità della colpa. Tra il rapporto contrattuale e la violazione del diritto egli, come già nei testi precedenti, ipotizza una relazione di affinità strutturale. Questa volta, però, egli ne vede il fondamento nel fatto che il contratto dischiude al soggetto l'opportunità di mancare successivamente alla parola, poiché tra l'assicurazione formale e l'effettivo assolvimento degli impegni lascia trascorrere un intervallo di tempo: l'"indifferenza di fronte all'esserci e al tempo"[46] è ciò che rende il rapporto giuridico particolarmente esposto al pericolo di un'infrazione del diritto.

Senza chiaramente prendere in considerazione la possibilità che si tratti di un inganno intenzionale, Hegel interpreta la rottura del contratto come una separazione "tra la volontà individuale e la volontà comune":

> Io posso violare unilateralmente il contratto, giacché la mia volontà singola *ha valore* in quanto tale, non solo in quanto è comune; la volontà comune invece è tale soltanto in quanto ha valore la mia volontà singola [...]. Ponendo realmente la differenza, *io violo il contratto*.[47]

La reazione adeguata a questo ritiro egocentrico dal rapporto contrattuale è rappresentata dall'impiego dei mezzi della costrizione legittima; con il loro aiuto la società costituita mediante le relazioni giuridiche cerca di indurre il soggetto che non ha mantenuto la parola a tornare a rispettare gli impegni assunti contrattualmente. Hegel deduce senza esitazioni la legittimità del ricorso alla costrizione dal contenuto normativo posseduto dalle regole che assicurano la reciprocità del riconoscimento nello stadio di volta in volta raggiunto: senza assumere degli obblighi derivanti dalla sottoscrizione del contratto, il soggetto infrangerebbe quelle stesse regole alle quali soltanto deve il proprio status di persona giuridica. Il ricorso alla costrizione è perciò l'ultimo mezzo che può ancora impedire all'individuo che ha mancato alla parola di porsi al di fuori del nesso di interazioni della società:

> La mia *parola deve valere, non per ragioni morali, per le quali io debba conservarmi interiormente coerente con me stesso, e non debba* mutare i miei princìpi [*Gesinnung*], la mia convinzione e così via; al contrario io posso mutare tutto questo; però la mia volontà *esiste* soltanto in quanto riconosciuta. Io non contraddico soltanto me stesso, bensì il fatto stesso che la mia volontà è riconosciuta. Non si può fare assegnamento sulla mia parola, cioè la mia volontà è soltanto mia, è mera opinione [...]. Io sono costretto ad essere persona.[48]

Tuttavia la coercizione giuridica di chi infrange il contratto avvia per Hegel proprio quella dinamica conflittuale che gli consente di ravvisare anche nello stadio della relazione giuridica una lotta per il riconoscimento; per giungere a questa conclusione decisiva c'è però ancora bisogno di un passo ulteriore, consistente nel definire l'uso della costrizione giuridica a sua volta come qualcosa che deve suscitare nel soggetto colpito un sentimento di misconoscimento. Hegel sviluppa una tesi di questo genere allorché tenta di stabilire un nesso motivazionale tra il subire la costrizione giuridica e il compiere un delitto: in base a tale nesso l'esperienza della coazione giuridica deve significare, per chiunque si sappia socialmente garantito nelle sue pretese di soggetto giuridico, una sorta di lesione della propria personalità. Poiché, però, anche l'individuo che ha mancato alla parola può già concepirsi come un soggetto così assicurato, reagirà alle sanzioni sociali con un corrispondente sentimento di ribellione che trova tuttavia un'espressione adeguata soltanto nell'atto del delitto. Hegel è così sicuro della deduzione in tal modo sviluppata da credere di poter mettere da parte con una sola parola tutti quei tentativi di spiegazione che cercano di ricondurre il delitto a un motivo diverso dal misconoscimento sociale:

> L'origine interiore del delitto è la costrizione del diritto; il bisogno, lo stato di necessità e simili sono cause estrinseche, che appartengono al bisogno animale, mentre il delitto in quanto tale va contro la persona in quanto tale ed il *sapere* dell'altro, giacché il delinquente è intelligenza. Questa è la sua interna giustificazione: la costrizione, l'opposizione della sua volontà singola al *potere*, al valore, all'essere-riconosciuto. Egli vuol *essere qualcosa* (come Erostrato), non proprio famoso, ma tale da aver realizzato la *propria* volontà a dispetto della volontà universale.[49]

L'interpretazione del delitto nei termini di una teoria del riconoscimento, che troviamo riassunta in queste affermazioni, non spiega soltanto perché Hegel sia in grado di partire dal riaccendersi della lotta per il riconoscimento all'interno della sfera del diritto ma colma anche a posteriori la lacuna teorica lasciata aperta dal *Sistema dell'eticità*, dove era stata trascurata la motivazione materiale necessaria per il delitto. Esso rappresenta l'atto intenzionale di una lesio-

ne dell'"universale essere riconosciuti" ed è compiuto dall'agente nella piena consapevolezza di danneggiare «una persona, un tale che è in sé riconosciuto».[50] Il fattore motivazionale che sta alla base di tale azione è il sentimento di non essere riconosciuto, con l'uso della costrizione giuridica, nella particolarità della propria volontà. Pertanto nel delitto si ripete allo stadio progredito del diritto ciò che era avvenuto nella lotta per la vita e per la morte entro le condizioni del processo di formazione individuale: per mezzo di un'azione provocatoria un soggetto cerca di indurre o il singolo altro o i molti uniti a rispettare ciò che delle proprie aspettative non è stato ancora riconosciuto dalle forme vigenti dei rapporti sociali. Nel primo caso, quello del processo di formazione individuale, quella componente non ancora riconosciuta della personalità era la risultante delle aspirazioni ad acquisire un autonomo potere di disposizione sui mezzi di riproduzione della propria vita; con il risultato del riconoscimento riuscito era stato compiuto anche un progresso nel *modus* della socializzazione, poiché in seguito a esso ogni singolo individuo poteva anche diventare consapevole di sé come persona autonoma capace di diritto e come membro sociale di una comunità giuridica. Nel secondo caso invece, quello del processo di formazione della volontà universale, la componente del non-ancora-riconosciuto deve evidentemente consistere nelle pretese che si riferiscono alla realizzazione di finalità individuali in condizioni di uguali diritti e doveri; almeno in questo senso ancora molto vago dev'essere compresa l'espressione che indica lo scopo del delitto nell'affermazione della volontà individuale. Hegel rende però ancora più difficile la comprensione di quello che intende collegando l'esperienza del misconoscimento delle peculiarità individuali al presupposto dell'uso della costrizione giuridica. Cosa significa, infatti, che un soggetto si deve sentire danneggiato nella pretesa di realizzare la propria volontà nel momento in cui viene legittimamente costretto ad assolvere agli impegni contrattualmente concordati?

Come si può facilmente constatare, con la risposta a questo interrogativo viene pregiudicato anche il modo in cui dev'essere interpretato il ruolo della lotta per il riconoscimento per la relazione giuridica in generale. Hegel concepisce il processo di formazione della volontà universale, vale a dire la costituzione della società, come un processo di progressiva concretizzazione dei contenuti del riconoscimento giuridico; perciò all'atto del delitto, non diversamente che nel *Sistema dell'eticità*, deve corrispondere la funzione catalizzatrice

di una provocazione morale attraverso cui la volontà universale dei soggetti giuridici uniti viene indotta a compiere un nuovo passo lungo la via della differenziazione; in cosa però consista nello specifico il suo contenuto, lo si può determinare adeguatamente, ancora una volta, solo sulla base delle attese normative che il soggetto misconosciuto cerca di manifestare alla società nella forma cifrata del delitto. Per questo la risposta alla domanda sul ruolo assunto dalla lotta per il riconoscimento nello stadio della realtà sociale è legata al presupposto di una soluzione delle difficoltà di comprensione comportate dalla tesi hegeliana sulla "fonte interiore del delitto".

Ci sono due possibilità di reinterpretare le vaghe e frammentarie considerazioni di Hegel, in modo da trarne un'ipotesi dotata di effettiva consistenza in merito al problema delineato. Da un lato il particolare tipo di misconoscimento che il soggetto che manca alla parola subisce a causa della costrizione giuridica può essere inteso nel senso di un'astrazione dalle condizioni concrete del suo caso particolare; la volontà singola resterebbe allora priva di riconoscimento sociale, perché l'applicazione delle norme giuridiche istituzionalizzate dal rapporto contrattuale avverrebbe in modo così astratto da non permettere la considerazione delle motivazioni individuali e specifiche della rottura del contratto. In base a questa prima interpretazione, l'aspetto offensivo della costrizione giuridica sta nell'erroneo formalismo di un'applicazione della norma che crede di poter prescindere da tutte le circostanze particolari di una situazione concreta; corrispondentemente, il progresso cognitivo con il quale i soggetti giuridici uniti dovrebbero reagire alla provocazione del delinquente non potrebbe che consistere in un'aumentata sensibilità per il contesto nell'applicazione delle norme giuridiche. Dall'altro lato, quella particolare forma di misconoscimento che va collegata all'uso della costrizione giuridica può essere intesa anche nel senso di un'astrazione dalle condizioni materiali di realizzazione dei propositi individuali;[51] in tal caso, alla volontà singola mancherebbe il riconoscimento sociale perché le norme giuridiche istituzionalizzate con il rapporto contrattuale sono concepite in modo così astratto, per ciò che attiene ai contenuti, da non permettere la considerazione delle differenze nelle opportunità individuali di realizzare libertà giuridicamente garantite. Nel quadro di questa seconda interpretazione l'aspetto offensivo della costrizione giuridica sta nell'erroneo formalismo non dell'*applicazione*, bensì del *contenuto* delle norme giuridiche stesse; e il progresso cognitivo che seguirebbe alla provo-

cazione morale del delinquente dovrebbe perciò consistere nell'estensione delle norme giuridiche alla dimensione dell'uguaglianza delle opportunità materiali.

Una risposta alla questione relativa a quale delle due possibilità di interpretazione riproduca adeguatamente la situazione descritta dipenderebbe essenzialmente dallo sviluppo dell'argomentazione hegeliana; infatti, se si sapesse in cosa consiste il passo successivo nella concretizzazione del rapporto giuridico, si potrebbero anche chiarire retrospettivamente i fattori motivazionali del delitto e quindi stabilire le modalità del misconoscimento sociale. Sorprendentemente, però, Hegel ritiene che l'unico cambiamento indotto dalla provocazione morale del delitto consista nella trasformazione del diritto da rapporto informale in rapporto organizzato in uno Stato, cioè nel passaggio dal diritto naturale al diritto positivo. Invece nella sua analisi non si fa menzione dei progressi che riguarderebbero il contenuto o la struttura del riconoscimento giuridico. Come già Kant nella sua dottrina del diritto,[52] Hegel costruisce del tutto schematicamente il passaggio al sistema giuridico statale, servendosi dell'elemento mediatore della "pena": poiché il delitto rappresenta l'atto individualistico di una lesione della volontà universale, la reazione di quest'ultima deve, al contrario, mirare a riaffermarne il potere intersoggettivo di fronte al singolo isolato. Ma il «rovesciamento dell'essere-riconosciuto universale, che è stato offeso»,[53] può avvenire solo sotto forma di una punizione del delinquente, con la quale la sua azione è ripagata in modo tale che il rapporto lacerato del riconoscimento giuridico viene successivamente ricostituito. Con l'applicazione della pena entrano però nel mondo dei fenomeni esteriori le norme morali che finora sono state alla base della vita sociale soltanto come elemento spirituale; perciò i soggetti giuridici uniti nella messa in atto della punizione vedono per la prima volta la loro comunanza normativa nella figura oggettivata di una legge. Questa a sua volta rappresenta la quintessenza di tutte le prescrizioni negative con le quali le relazioni giuridiche tra i soggetti vengono regolate formalmente dietro minaccia di sanzioni statali. Nello sviluppo così delineato i progressi si riflettono, come si è detto, solo sul piano istituzionale della relazione giuridica: sotto la pressione del delitto le norme giuridiche assumono il carattere di prescrizioni di legge pubblicamente controllate, cioè acquisiscono il potere sanzionatorio dello Stato, ma non vengono, per così dire, ulteriormente concretizzate o differenziate nel loro contenuto morale. Se però i cambiamenti pratici che il delinquente ha indotto nella relazione giuridica dovessero limitarsi a questa sola dimensione istituzionale, allora la vera esigenza manifestata dalla sua azione non troverebbe in essi alcuna considerazione sociale; infatti il fine nascosto ma determinante di tale azione, qualunque interpretazione se ne dia, è in ogni caso il superamento di un formalismo giuridico il cui effetto lesivo non può certo essere neutralizzato con la semplice creazione di un'istanza statale dotata del potere di sanzione. Il delitto è riconducibile al sentimento di un misconoscimento le cui cause normative non possono dunque essere rimosse con le innovazioni giuridiche che esso può determinare; infatti, a questo scopo sarebbero stati necessari cambiamenti tali da consentire di correggere l'errore o di un uso troppo astratto o di un contenuto troppo formalistico. A tale riguardo, tuttavia, il prosieguo del testo hegeliano non soltanto è privo di qualsiasi indicazione relativa a quale delle due possibilità interpretative costituisca il modo più adeguato di intendere il delitto; oltre a ciò, in questo passaggio la sua analisi non è nemmeno all'altezza delle sue stesse pretese, poiché cerca anzitutto di mettere in luce nell'azione del delinquente un'esigenza radicale di riconoscimento giuridico, che poi però non può più integrare nel quadro della relazione giuridica. Hegel attribuisce alla lotta per il riconoscimento, concepita anche nello stadio della volontà universale come forza motrice del processo di formazione, la capacità di produrre esigenze morali per le quali egli stesso non è in grado di additare alcuna forma adeguata di soddisfacimento giuridico; perciò l'idea promettente contenuta nella proposta di ricondurre anche lo sviluppo della relazione giuridica alla pressione normativa di una lotta per il riconoscimento non può che rimanere un semplice spunto nell'impianto del testo.

Contro questa tesi si può tuttavia sollevare l'obiezione secondo cui Hegel individua il luogo appropriato di un riconoscimento della volontà individuale solo nel rapporto etico dello Stato. Già nel *Sistema dell'eticità* la pretesa del soggetto di essere rispettato anche nella particolarità individuale della propria vita non era stata soddisfatta nella sfera del diritto, ma aveva trovato conferma solo nella sfera dello spirito del popolo, rappresentato dallo Stato. La motivazione teorica che di questa posizione si poteva rinvenire nel testo più vecchio conserva la propria validità anche nella *Realphilosophie*, in virtù della sua sostanza concettuale: configurando un rapporto di reciproco riconoscimento nel quale a ogni persona spetta lo stesso rispetto in

quanto portatrice delle medesime pretese, il diritto non può affatto servire come *medium* del rispetto della particolare storia di vita di ciascun singolo individuo. Una simile forma, in certo modo individualizzata, di riconoscimento presuppone invece, oltre a un aspetto cognitivo, anche un elemento di partecipazione emotiva, che rende esperibile la vita dell'altro come un tentativo rischioso di autorealizzazione individuale. Se riferiamo questa tesi al capitolo sullo spirito reale, diventa almeno parzialmente comprensibile perché Hegel non riesca a dar conto dell'implicita rivendicazione del delinquente all'interno della relazione giuridica: il rispetto della volontà della singola persona, reclamata con l'atto trasgressivo, può essere ottenuto pienamente solo in un rapporto di riconoscimento che, a differenza di quello giuridico, si accompagna a sentimenti di partecipazione sociale. Certo in questo modo non è ancora chiarito perché Hegel non sia andato oltre nella ricognizione teorica delle forme di concretizzazione della relazione giuridica attraverso le quali il suo originario formalismo avrebbe potuto essere, per così dire, attenuato dall'interno, lungo la via di una più decisa inclusione della situazione particolare del singolo individuo; in tal modo egli avrebbe potuto prendere in considerazione non soltanto nuovi contenuti giuridici di carattere sociale, ma anche forme di applicazione del diritto più sensibili al contesto. Quella tesi rende però pur sempre verosimile che Hegel non abbia completamente trascurato il problema in quanto tale, ma che abbia creduto di poterlo risolvere adeguatamente solo in un altro luogo della sua ricerca.

In base a quanto abbiamo detto finora, quest'altro luogo deve trovarsi là dove Hegel cerca di esporre l'integrazione della vita sociale nella sfera dell'eticità; infatti, come ha mostrato il *Sistema dell'eticità*, solo nel suo quadro istituzionale può evidentemente dispiegarsi la modalità di riconoscimento reciproco attraverso la quale la volontà individuale del soggetto ottiene una conferma sociale. Tuttavia l'impianto architettonico del *Realphilosophie*, ispirato alla filosofia della coscienza, assegna fin dall'inizio a quella sfera un posto del tutto diverso da quello occupato nell'impostazione aristotelica dello scritto precedente: ormai essa non corrisponde più al punto supremo di una concatenazione spirituale di tutte le potenze della vita sociale, ma allo stadio del processo di formazione nel quale lo spirito comincia a tornare nel proprio *medium*. Sotto il titolo di spirito reale Hegel ha ripercorso l'alienazione dello spirito nell'oggettività della realtà sociale fino alla soglia dove con la nascita della forza

legislativa hanno già preso forma gli organi istituzionali dello Stato; a questo punto il rapporto del riconoscimento giuridico, cioè dell'elemento spirituale della vita sociale, si è così completamente liberato da ogni residuo di arbitrio individuale da pervenire alla piena realizzazione di sé; da qui può partire una nuova tappa del processo di formazione, nella quale lo spirito è in grado di tornare dall'oggettività sociale al proprio *medium*. Hegel però pensa, conformemente alle sue premesse iniziali, che lo spirito possa compiere il primo passo di questo ritorno in sé solo manifestandosi ancora una volta nello stadio della formazione appena abbandonato. Proprio questa autoriflessione dello spirito nel *medium* della compiuta realtà giuridica è ciò che per lui ormai dischiude il processo di formazione dello Stato e quindi la costituzione dell'eticità.

Se però si concepisce la costruzione della sfera etica secondo questo modello di autoriflessione dello spirito, ciò non può non influenzare le rappresentazioni dei rapporti sociali sviluppati all'interno di quella sfera. Al ricordo del *Sistema dell'eticità* è legata l'aspettativa sistematica che Hegel nella *Realphilosophie* chiarisca con maggior puntualità, assieme all'idea di una comunità ideale, anche la particolare modalità in cui deve compiersi il riconoscimento intersoggettivo della specificità biografica di tutti i soggetti; in questo più ampio contesto teorico è perciò necessario tracciare una più precisa descrizione della forma di rispetto [*Achtung*] reciproco, che nello scritto più vecchio era stata determinata solo vagamente, mediante il concetto di "intuizione intellettuale". Quella aspettativa è ulteriormente rafforzata dalla constatazione che nella *Realphilosophie* i processi di formazione dello spirito soggettivo e reale sono già stati pensati in linea di principio come stadi in cui di volta in volta si dispiega strutturalmente un nuovo potenziale del rapporto di riconoscimento reciproco: l'esperienza dello spirito al primo stadio della formazione andava intesa unicamente come una progressiva realizzazione del rapporto d'amore; quella del secondo stadio doveva essere interpretata essenzialmente come una realizzazione conflittuale del rapporto giuridico. Se Hegel cercasse di tener conto delle aspettative così create, dovrebbe concepire la sfera etica dello Stato come un rapporto intersoggettivo nel quale i membri della società possono sapersi conciliati l'uno con l'altro proprio nella misura di un reciproco riconoscimento della loro peculiarità: il rispetto di qualsiasi persona per la specificità biografica di qualsiasi altra costituirebbe per così dire il fermento abituale dell'*ethos* collettivo di una società.

Ora, però, Hegel non può più pensare a una simile concezione dell'eticità: essa si sottrae radicalmente alla sua rappresentazione, perché ora l'organizzazione della sfera etica è concepita secondo il modello dell'auto-alienazione dello spirito. Così alla fine della *Realphilosophie* l'architettura improntata alla filosofia della coscienza si impone contro la sostanza dell'opera improntata invece a una teoria del riconoscimento: Hegel è perciò indotto a proiettare lo schema gerarchico della totalità e delle sue parti anche sulla forma di organizzazione sociale della comunità etica, riconducendo la costituzione di quest'ultima a un atto di riflessione dello spirito sui propri momenti di alienazione.

La concezione dell'eticità ispirata a una teoria del riconoscimento muove dalla premessa che l'integrazione sociale di una comunità politica possa riuscire pienamente solo nella misura in cui da parte dei membri della società le corrispondano abitudini culturali che hanno a che fare con la modalità delle loro relazioni reciproche; per questo i concetti fondamentali con i quali vengono descritti i presupposti esistenziali di carattere etico di una simile formazione collettiva devono essere ricavati dalle caratteristiche normative delle relazioni comunicative. Il concetto di riconoscimento rappresenta un mezzo particolarmente adeguato a tale scopo poiché rende possibile distinguere in modo sistematico le diverse forme di interazione sociale in base al modello di considerazione per l'altra persona in esse contenuto. Tuttavia Hegel, al quale pure dobbiamo questa concezione, nella *Realphilosophie* imposta la propria teoria dell'eticità sulla base di categorie del tutto differenti; gli strumenti concettuali con cui egli opera fanno sempre riferimento, anziché ai rapporti di interazione dei membri della società, soltanto alle loro relazioni con l'istanza sovraordinata dello Stato. Qui, come abbiamo detto, lo Stato è per Hegel l'incarnazione istituzionale dell'atto riflessivo attraverso il quale lo spirito ancora una volta si manifesta nello stadio della realtà giuridica che ha abbandonato. Se però lo Stato deve svolgere sostitutivamente la funzione dello spirito, deve anche fare dei rapporti realizzati pariteticamente dai soggetti entro la sfera giuridica altrettanti momenti della propria oggettivazione. Di conseguenza, la costruzione della sfera etica si compie come un processo di trasformazione di tutti gli elementi della vita sociale nelle componenti di uno Stato che li sussume nella propria unità. Così però si crea tra di esso e i membri della società lo stesso rapporto di dipendenza che sussiste tra lo spirito e i prodotti delle sue alienazioni: nello Stato la

volontà universale si fonde in "un *uno*",[54] contraendosi in un'unica istanza di potere che a sua volta deve riferirsi ai suoi portatori, vale a dire alle persone giuridiche, come alle figure della sua attuazione spirituale. Quindi Hegel riesce ad accedere alla sfera dell'eticità solo partendo dalla relazione positiva che i soggetti socializzati stabiliscono non tra di loro, ma con lo Stato inteso come incarnazione dello spirito; queste consuetudini culturali di tipo così autoritativo sono quelle che nel suo approccio assumono inavvertitamente il ruolo che in una concezione dell'eticità basata sulla teoria del riconoscimento avrebbero potuto avere le forme chiaramente determinate, e assai impegnative, del reciproco riconoscimento.

Le conseguenze dell'altro modello dell'eticità, cioè del modello sostanzialistico,[55] al quale Hegel finisce necessariamente per approdare in contrasto con l'orientamento della propria argomentazione, poiché nella costruzione teorica dello Stato utilizza una figura concettuale ispirata alla filosofia della coscienza, si ripercuotono però su tutti i piani della sua analisi. Anzitutto la fondazione dello Stato non è più ricondotta, come avveniva prima per la nascita del rapporto giuridico, a un conflitto intersoggettivo, ma è spiegata con il dominio tirannico di capi dalla personalità carismatica; poiché la "volontà assoluta" dello spirito può essere ravvisata unicamente nella loro particolare forza effettuale, essi sono gli unici anche in grado di costringere all'ubbidienza sociale che deve precedere il manifestarsi del potere dello Stato. La soggettività dello spirito può rispecchiarsi solo nella singolarità di un eroe, che a sua volta preannuncia l'immagine della monolitica autorità dello Stato:

> Così tutti gli Stati sono stati fondati dal potere superiore di grandi uomini, non certo con la forza fisica, giacché fisicamente molti uomini sono più forti di uno solo [...]. Questa è la superiorità del grande uomo: di sapere, di esprimere la volontà assoluta. Si stringono tutti attorno alla sua bandiera: egli è il loro dio.[56]

Nel contesto di questo ragionamento si situa anche uno dei pochissimi passi della sua opera nei quali Hegel si riferisce in termini positivi al pensiero politico di Machiavelli. Dal momento che ora pensa lo Stato secondo il modello dello spirito che realizza se stesso, non può che concepirne la fondazione come un atto di sottomissione unilaterale riavvicinandosi in tal modo, in linea generale, alla generazione dei fondatori della filosofia sociale moderna. Mettendo

da parte tutte le remore del teorico del riconoscimento Hegel arriva così a tributare la più completa ammirazione al *Principe:*

> In questo senso profondo è scritto il *Principe* di Machiavelli: che nella costituzione dello Stato in generale ciò che si chiama assassinio, perfidia, atrocità, eccetera, non ha alcun significato di male, bensì [quello] di ciò che è riconciliato con se stesso.[57]

Le motivazioni addotte da Hegel nel primo passaggio della sua analisi per spiegare la nascita dello Stato sono anche le stesse alle quali ricorre nel passaggio successivo per la sua fondazione della forma monarchica di organizzazione dello Stato: poiché la soggettività dello spirito, rappresentata istituzionalmente dallo Stato, può manifestarsi nella società solo in una singola persona, a capo degli organi di governo rappresentativi deve trovarsi un monarca per diritto dinastico. Hegel è incapace di pensare la modalità di formazione della volontà politica in base a un modello diverso da quello della monarchia costituzionale, poiché la sua costruzione dello Stato, ispirata alla filosofia della coscienza, esige un'ultima riunione di ogni potere nelle mani di un solo individuo:

> *Il libero universale* è il punto dell'individualità; questa, libera in tal modo dal sapere di tutti, è una individualità non costituita da essi, dunque in quanto estremo del governo una individualità immediata, *naturale*: è il *monarca ereditario*. Egli è il solido, *immediato* nodo dell'intero.[58]

Ma in nessun altro passo, in definitiva, emerge più chiaramente fino a che punto Hegel abbia nel frattempo depurato la sfera dell'eticità da ogni intersoggettività quanto nella parte della sua analisi dedicata al ruolo del cittadino formatosi in un contesto etico. Alle due funzioni assunte dalla persona umana non appena la comunità politica si è stabilita al di sopra del rapporto giuridico, qui corrisponde la coppia concettuale *bourgeois* e *citoyen*: nella prima funzione l'individuo ha "come fine il singolo", cioè persegue i suoi interessi privati entro il quadro, regolato giuridicamente, del rapporto di scambio; nella seconda, invece, ha "come fine l'universale in quanto tale",[59] e perciò partecipa attivamente alle occasioni di formazione della volontà politica. Mentre, però, lo status del soggetto che stipula contratti e agisce in modo razionale rispetto allo scopo, appunto il *bourgeois*, era stato da Hegel direttamente desunto dal rapporto intersoggettivo del riconoscimento giuridico, lo status del cittadino si determina per lui solo nel rapporto con l'universale sovraordinato dello Stato. A differenza del soggetto giuridico, il *citoyen* non è più concepito come una persona sociale che deve le sue particolari capacità e qualità soltanto a un'interazione riuscita con altri individui, i quali, a loro volta, intendono se stessi come *citoyens;* l'autocoscienza del cittadino si forma invece nella relazione riflessiva del soggetto solitario con quella parte di sé nella quale è rappresentata oggettivamente l'idea della totalità etica: il rapporto etico

> è il movimento verso l'essere-comune di quelli che sono stati educati all'ubbidienza. A fondamento sta questa essenza esistente. Il secondo elemento è la *fiducia*, che subentra, e questo significa che il singolo *nell'essere comune sa altrettanto il suo Sé come la sua essenza, si sente conservato* in esso, anche se non comprende e non intende come venga conservato in esso, attraverso quale connessione ed organizzazione.[60]

Naturalmente questa determinazione finale non fa che suggellare l'esito negativo al quale ci ha condotti la lettura del capitolo sull'eticità della *Realphilosophie*. Diversamente da quanto ci si sarebbe potuti aspettare, Hegel non intende l'ambito d'azione dello Stato come il luogo di realizzazione delle relazioni di riconoscimento che permetterebbero all'individuo di essere rispettato nella sua peculiarità biografica; egli non è in grado di farlo perché si rappresenta la sfera etica nel suo insieme come una forma di oggettivazione dell'autoriflessione dello spirito, sicché al posto dei rapporti intersoggettivi subentrano di regola le relazioni tra un soggetto e i suoi momenti di alienazione. In breve, l'eticità è diventata una figura dello spirito che si viene perfezionando monologicamente e non rappresenta più una forma particolarmente esigente di intersoggettività. Certo Hegel ha voluto che già la costituzione tanto della persona giuridica quanto della realtà sociale fossero intese come stadi di un processo di formazione che lo spirito compie complessivamente sotto forma di un movimento di alienazione e di ritorno in sé; questo però, nel quadro determinato dalla filosofia della coscienza, non gli ha impedito di dare tanto peso ai rapporti di interazione tra i soggetti da farli diventare i *media* dei rispettivi processi di formazione. In questo modo nella sua *Realphilosophie* Hegel, come già nel *Sistema dell'eticità*, ha potuto ancora una volta rappresentare la costruzione del mondo sociale come un processo etico di apprendimento che attraverso i dif-

ferenti stadi di una lotta conduce a rapporti di reciproco riconoscimento sempre più impegnativi; se egli avesse seguito con coerenza lo stesso percorso fino alla costituzione della comunità etica, gli si sarebbe dischiusa anche la forma di un'interazione sociale in cui ogni persona nella propria particolarità individuale può contare su un sentimento di riconoscimento solidale. Qui, inoltre, l'esperienza della morte, il cui significato emotivo per l'incontro con l'altro è stato assai bene chiarito da Hegel, avrebbe potuto trovare una collocazione più adeguata che nel rapporto intersoggettivo avente come tema del conflitto i diritti del singolo individuo. Tuttavia Hegel non ha compiuto questo passo in direzione di una concezione intersoggettivistica dell'eticità. Alla fine, nelle sue riflessioni l'impostazione coscienzialistica ha preso a tal punto il sopravvento su ogni prospettiva riconducibile a una teoria del riconoscimento da costringerlo a pensare il contenuto materiale dell'ultimo stadio del processo di formazione interamente secondo il modello di un autoriferimento dello spirito. Per questo, però, nella *Realphilosophie* in qualche modo coesistono fino alla fine i due aspetti: tanto il destino della volontà individuale a cui Hegel si era riferito nella sua interpretazione del delitto, quanto anche le prospettive legate a quella visione di una "comunità autenticamente libera" da cui egli era pur sempre partito tempo prima, negli scritti jenesi. Per la soluzione di entrambi i problemi sarebbe stato necessario il presupposto di una concezione intersoggettivistica dell'eticità, della quale però Hegel, che ormai ha già quasi completato il passaggio alla filosofia della coscienza, non può più disporre.

Hegel non ha mai più ripreso nella sua forma originaria il grandioso programma seguito negli scritti jenesi sulla base di approcci sempre diversi, tutti rimasti allo stato di frammenti. Già nell'opera teorica con la quale, ricollegandosi direttamente alla *Realphilosophie*, conclude il suo lavoro a Jena e traccia le linee direttive della sua produzione successiva, si ritrova un impianto sistematico privato dell'aspetto decisivo: la *Fenomenologia dello spirito* assegna alla lotta per il riconoscimento, considerata fino a quel momento la forza motrice morale che sospinge attraverso tutti i suoi stadi il processo di socializzazione dello spirito, la sola funzione di contribuire al formarsi dell'autocoscienza; limitata a quest'unico significato, espresso nella dialettica servo-padrone, la lotta tra i soggetti che combattono per il riconoscimento viene per giunta così strettamente connessa all'esperienza della conferma pratica nel lavoro, che la sua logica peculiare è quasi del tutto persa di vista.[61] La nuova concezione della *Fenomenologia dello spirito*, certo superiore sul piano metodologico, ha perciò agito come una profonda cesura nell'itinerario intellettuale di Hegel; con essa d'ora in poi è precluso il ritorno alla più importante delle sue vecchie intuizioni, il modello ancora incompiuto della lotta per il riconoscimento. Così, nelle grandi opere che dovevano ancora seguire, si trovano ormai soltanto tracce del ricordo del programma seguito a Jena: ma né la concezione intersoggettivistica dell'identità umana, né la distinzione tra diverse modalità di riconoscimento, con la complementare differenziazione tra relazioni di riconoscimento disposte in una successione graduale, né, tanto meno, l'idea di un ruolo storicamente produttivo della lotta morale assumono più una funzione sistematica nella filosofia politica di Hegel.

SECONDA PARTE

Attualizzazione sistematica: la struttura dei rapporti sociali di riconoscimento

Hegel ha rinunciato a metà strada all'intento originario di rappresentare filosoficamente la costruzione di una comunità etica come la successione di diversi stadi di una lotta per il riconoscimento: ancora prima di sviluppare anche solo per linee generali l'idea che scaturisce da una reinterpretazione intersoggettivistica della teoria dello stato di natura di Hobbes, egli l'ha sacrificata all'obiettivo dell'edificazione di un sistema fondato sulla filosofia della coscienza, abbandonandola senza averne completato l'elaborazione. Il fatto che l'iniziale teoria hegeliana del riconoscimento sia rimasta allo stato di un frammento rappresenta però solo l'ostacolo meno grave che si oppone al tentativo di attualizzarne il contenuto sistematico; di gran lunga superiori sono invece le difficoltà derivanti dal legame esistente tra la sua argomentazione centrale e le premesse metafisiche incompatibili con i presupposti teorici del pensiero contemporaneo.

Certo, in base a quanto è emerso nella prima parte della nostra ricerca, con gli scritti jenesi il giovane Hegel, molto in anticipo rispetto allo spirito del tempo, ha seguito un programma che pare addirittura impostato in senso materialistico: ricostruire il processo di formazione etico della specie umana come un percorso lungo il quale, attraverso gli stadi di un conflitto, trova realizzazione un potenziale morale strutturalmente incorporato nelle relazioni comunicative tra i soggetti. Ma, naturalmente, nel suo pensiero questa costruzione implica ancora la presupposizione idealistica, considerata come ovvia, secondo cui la dinamica conflittuale da analizzare è determinata da un corso oggettivo della ragione che sviluppa o – aristotelicamente – la natura comunitaria dell'uomo o – coscienzialisticamente – l'autorelazione dello spirito. Hegel non ha inteso il processo di formazione, da lui descritto come una dinamica di riconoscimento mediata dall'esperienza della lotta, nei termini di un

percorso intramondano che ha inizio nelle contingenti condizioni di partenza della socializzazione umana. Questo però lo ha sottratto all'obbligo di addurre argomenti a sostegno delle impegnative affermazioni che si riferiscono alle qualità concrete dei soggetti agenti situati in un preciso contesto storico; invece le sue costruzioni, per quanto trasparente e diretta sia, negli scritti jenesi, la loro applicabilità all'agire reale, derivano pur sempre gran parte delle loro condizioni di validità dalla fondamentale convinzione metafisica di una vicenda globale della ragione. Non appena però si è avviato il movimento di pensiero che ha iniziato a smontare i presupposti teorici dell'idealismo tedesco per arrivare a un concetto di ragione secolarizzato e legato all'esperienza, anche questo sostegno metafisico della filosofia hegeliana è stato messo in discussione: con il fondamento del concetto idealistico dello spirito è andata perduta anche la garanzia che aveva preservato i suoi argomenti fino ad allora dalla verifica nella realtà empirica.[1] Da allora il processo avviato dalla prima generazione degli allievi di Hegel e da Feuerbach, Marx e Kierkegaard con la loro critica dell'idealismo della ragione, non ha più potuto essere arrestato da un movimento contrario: lungo la linea della discussione successiva sono emerse passo dopo passo nuove condizioni di finitezza dello spirito umano, dalle quali Hegel aveva potuto astrarre grazie alla sua concezione della ragione. Viceversa, da quel momento in avanti ogni tentativo di rivitalizzare la sua teoria filosofica dovette sostenere l'onere di prendere contatto con le scienze empiriche, per tutelarsi preventivamente dal rischio della ricaduta nella metafisica. Su questa via, nella storia del pensiero post-hegeliano sono stati elaborati princìpi teorici che non possono essere intaccati a cuor leggero da alcun tentativo di ricostruzione attualizzante dell'opera di Hegel. Se perciò si intende recuperare il suo modello originario di una lotta per il riconoscimento rimanendo all'interno di una prospettiva di teoria sociale normativa, senza con questo voler formulare una teoria normativa delle istituzioni[2] né porsi come obiettivo una concezione morale estesa in direzione di una teoria della soggettività,[3] allora si pongono tre compiti fondamentali, risultanti dalla situazione teorica mutata rispetto a Hegel:

1. Il modello di Hegel prende avvio dalla tesi speculativa secondo cui la formazione dell'Io pratico è legata al presupposto del riconoscimento reciproco fra soggetti: solo se entrambi gli individui si vedono confermati nella propria spontaneità dalla loro rispettiva controparte possono giungere complementarmente a una comprensione di sé come un Io individuato, che agisce autonomamente. Per Hegel questa tesi deve costituire il punto di partenza, perché in certo qual modo illustra la caratteristica strutturale della dimensione sociale, oggetto di analisi nella sua teoria dell'eticità. La sua riflessione rimane però legata ai presupposti della tradizione metafisica perché non considera il rapporto intersoggettivo come un evento empirico all'interno del mondo sociale, ma lo stilizza in una dinamica di formazione che si compie tra singole intelligenze. Un tentativo teorico che intenda trarre impulso dal modello hegeliano per una teoria normativa della società non può però accontentarsi di un fondamento meramente speculativo; esso necessita anzitutto di una ricostruzione della tesi di partenza di Hegel alla luce di una psicologia sociale impostata empiricamente.

2. Costitutiva per il modello concettuale hegeliano è però solo la seconda tesi in cui, muovendo dalla teoria dell'intersoggettività, viene affermata l'esistenza di forme differenti di reciproco riconoscimento distinguibili in base al grado di autonomia consentito di volta in volta al soggetto: sia nel *Sistema dell'eticità* sia nella *Realphilosophie* era implicata quanto meno la tendenza a ipotizzare con l'"amore", il "diritto" e l'"eticità" una sequenza di tre modalità del rapporto di riconoscimento, lungo la quale gli individui vengono confermandosi reciprocamente e in misura via via maggiore come persone autonome e individuate. Per Hegel questa articolazione sistematica in forme diverse di riconoscimento rappresenta una necessità perché solo con il suo aiuto può approntare il quadro categoriale di una teoria capace di spiegare il processo di formazione dell'eticità come una successione di stadi nei rapporti sociali intersoggettivi. Le distinzioni da lui proposte restano però legate a un presupposto metafisico in quanto derivano da una mera trasposizione nella realtà empirica di relazioni costruite in modo puramente concettuale. Prima di potersi ricollegare, oggi, a questa tipologia nella prospettiva di una ricostruzione attualizzante, c'è bisogno perciò di una fenomenologia empiricamente controllata delle forme di riconoscimento attraverso le quali la proposta teorica di Hegel possa essere verificata ed eventualmente corretta.

3. Il modello concettuale hegeliano si completa infine con la terza tesi che ascrive alla successione delle tre forme di riconoscimento la logica di un processo di formazione mediato dagli stadi di una lotta morale: nel corso della formazione della propria identità i sog-

getti sono in certo modo sottoposti alla necessità trascendentale di affrontare, in ciascuno degli stadi della socializzazione, un conflitto intersoggettivo il cui esito è il riconoscimento delle loro pretese di autonomia finora prive di una conferma sociale. In questa tesi di Hegel, peraltro solo abbozzata negli scritti che abbiamo analizzato, confluiscono due affermazioni, per così dire, "forti": anzitutto che il presupposto di uno sviluppo riuscito dell'Io è costituito da una determinata sequenza di forme di reciproco riconoscimento la cui mancanza, in secondo luogo, si comunica ai soggetti attraverso l'esperienza di un misconoscimento, che li sospinge a una lotta per il riconoscimento. Entrambe le ipotesi restano legate alle premesse della tradizione metafisica, in quanto sono inserite nel quadro teleologico di una teoria evolutiva per la quale il processo ontogenetico di formazione dell'identità trapassa nella costituzione della struttura sociale. Per il tentativo di ricollegarsi oggi, sulla base di premesse teoriche mutate, al modello concettuale hegeliano, questo complesso di affermazioni difficilmente districabili e fortemente speculative rappresenta la sfida più impegnativa; essa può essere affrontata solo se le singole ipotesi vengono sottoposte a verifica separatamente: allora ci si dovrà chiedere, anzitutto, se l'ipotesi hegeliana di una sequenza direzionata di stadi del riconoscimento possa reggere di fronte a obiezioni empiriche; se alle diverse forme di riconoscimento reciproco si possano far corrispondere in negativo altrettante esperienze di misconoscimento; infine, se si possano trovare prove storico-sociologiche a sostegno dell'ipotesi che queste forme di misconoscimento sociale siano effettivamente la fonte motivazionale degli antagonismi sociali. Per dare una risposta complessiva a queste domande è necessario affrontare il compito di esporre almeno a grandi linee la logica morale dei conflitti sociali. Questo non è però possibile senza prima riprendere il filo conduttore seguito nella prima parte della mia ricerca: infatti, Hegel ha collocato così risolutamente l'esperienza della lotta sociale entro l'orizzonte speculativo di una teoria idealistica della ragione che solo la svolta storico-materialistica dei suoi successori ha potuto assegnarle un posto nella realtà storica.

Dei tre grandi problemi che dunque si pongono se si intende riattualizzare il modello teorico hegeliano nelle condizioni del pensiero post-metafisico, nella seconda parte di questa ricerca tenterò di risolvere solo i primi due; nella terza parte mi occuperò invece delle difficili questioni che vanno chiarite per rispondere al terzo

complesso di problematiche. Una teoria che getta un ponte tra la prospettiva originaria di Hegel e la situazione del pensiero attuale si trova nella psicologia sociale di George Herbert Mead: poiché i suoi scritti consentono di tradurre la teoria intersoggettivistica in un linguaggio teorico post-metafisico, possono aprire la strada al tentativo qui intrapreso.

4. Riconoscimento e socializzazione: Mead e la trasformazione naturalistica dell'idea hegeliana

In nessun'altra teoria l'idea che i soggetti umani devono la loro identità all'esperienza di un riconoscimento intersoggettivo è stata sviluppata così coerentemente a partire da premesse concettuali naturalistiche come nella psicologia sociale di George Herbert Mead.[1] I suoi scritti contengono gli strumenti fino a oggi più appropriati per ricostruire le intuizioni intersoggettivistiche del giovane Hegel in un quadro teorico post-metafisico. Con lo Hegel del periodo jenese Mead non condivide però soltanto l'idea di una genesi sociale dell'identità dell'Io; né le tesi di filosofia politica dei due pensatori concordano soltanto nella critica all'atomismo della tradizione contrattualistica. La poco sistematica psicologia sociale di Mead, in gran parte pervenutaci soltanto nella forma di appunti di lezioni, mostra analogie con l'opera giovanile di Hegel perfino rispetto al tema che ci interessa: anch'essa cerca di fare della lotta per il riconoscimento il punto di riferimento di una costruzione teorica volta a spiegare lo sviluppo morale della società.[2]

Mead arriva alle premesse della sua teoria dell'intersoggettività per via indiretta, attraverso una verifica gnoseologica dell'ambito oggettuale della psicologia. Il suo interesse per la ricerca psicologica è determinato fin dall'inizio dall'esigenza di chiarire in modo non speculativo i problemi filosofici dell'idealismo tedesco. Mead condivide con molti filosofi del suo tempo la speranza che una psicologia che procede empiricamente possa contribuire ad aumentare le nostre conoscenze sulle particolari prestazioni conoscitive dell'uomo.[3] Ben presto al centro della sua attenzione viene a collocarsi il problema teorico fondamentale del modo in cui la ricerca psicologica possa dischiudersi un accesso al proprio oggetto specifico, che è la sfera psichica; dalla risposta a questa domanda egli si attende un contributo a una spiegazione integrale della soggettività umana, capace di

valorizzare sul piano scientifico le intuizioni dell'idealismo tedesco. Nel suo tentativo di soluzione Mead si riallaccia anzitutto alla concezione pragmatica, ereditata da Peirce attraverso Dewey, secondo la quale è proprio dalle situazioni in cui vengono problematizzati i decorsi di azione che l'uomo trae profitto per le sue prestazioni cognitive: per il singolo soggetto un mondo di vissuti psichici nasce solo nel momento in cui, affrontando un problema di azione predefinito, si imbatte in difficoltà tali che le sue interpretazioni della situazione, fino a quel momento sostenute da un riscontro oggettivo, vengono private della loro validità e separate dalla realtà circostante come rappresentazioni puramente soggettive. Lo "psichico" è per così dire l'esperienza che un soggetto fa di se stesso allorché l'insorgere di un problema pratico gli impedisce di svolgere la propria attività nel modo consueto. Con ciò la psicologia si apre un accesso al proprio ambito oggettuale dalla prospettiva di un attore che acquista consapevolezza della propria soggettività perché, nell'urgenza di risolvere un problema d'azione, è costretto a rielaborare creativamente le sue interpretazioni della situazione:

> Ambito oggettuale della psicologia funzionalistica è quello stadio dell'esperienza nel quale noi abbiamo una consapevolezza immediata di impulsi all'azione conflittuali che privano l'oggetto del suo carattere di oggetto-stimolo, lasciandoci a tal riguardo in una condizione di soggettività nella quale però, in conseguenza della nostra attività che si identifica con il soggetto "Io" in quanto distinto dall'oggetto "Me", appare un nuovo oggetto-stimolo.[4]

Subito dopo Mead avanza contro se stesso l'obiezione secondo cui questa definizione dello psichico non è sufficiente come prova dell'accessibilità al mondo soggettivo. Certo, nel momento in cui viene disturbato lo svolgimento di una sua azione strumentale, un attore acquista effettivamente la consapevolezza del carattere soggettivo delle proprie interpretazioni attuali della situazione; però la sua attenzione non è indirizzata primariamente all'attività dell'Io volta a risolvere problemi, ma «a una più precisa determinazione degli oggetti che costituiscono lo stimolo».[5] Le azioni strumentali infatti richiedono soltanto che, nel caso di un disturbo, un soggetto si adatti creativamente a una realtà [*Realität*] valutata in modo erroneo, senza offrire però il modello adeguato per la spiegazione dello psichico cercata; per poter collocare la psicologia nella medesima prospettiva a partire dalla quale l'attore giunge alla consapevolezza

della propria soggettività, sarebbe invece necessario orientarsi verso un tipo di azione in cui, nel momento del disturbo, risulta funzionale per l'agente riflettere sulla propria condotta soggettiva. Mead si addentra nell'analisi di quest'altro tipo di azione, più adatto al suo tentativo di spiegazione, nel momento in cui inizia a estendere a una dimensione sociale il modello di riferimento darwinistico dell'organismo che si rapporta al suo ambiente: non appena, cioè, ci rappresentiamo un'interazione tra più organismi abbiamo davanti agli occhi il caso di un'azione il cui svolgimento nel momento della crisi esige funzionalmente da tutti i partecipanti una riflessione sul proprio comportamento reattivo. Per i fini della psicologia il comportamento di interazione tra gli uomini rappresenta anzi un punto d'approccio particolarmente adeguato, poiché nel caso in cui insorgano problemi costringe i soggetti ad assumere la consapevolezza della propria soggettività:

> Quando qualcuno reagisce ai cambiamenti atmosferici, questo non significa affatto che in tal modo egli influisca su di essi. Per il successo della sua condotta è importante che egli sia consapevole non dei propri atteggiamenti e delle reazioni che gli sono abituali, ma dei segni della pioggia o del bel tempo. La condotta sociale coronata da successo porta invece a un ambito nel quale la consapevolezza dei propri atteggiamenti aiuta a ottenere il controllo del comportamento degli altri.[6]

Questo principio funzionalistico serve a Mead per tracciare la cornice metodica entro la quale d'ora in poi intende perseguire i propri interessi scientifici: se la psicologia si colloca nella prospettiva assunta da un attore nel rapporto sempre precario con il proprio partner nell'interazione, allora può gettare uno sguardo sui meccanismi attraverso i quali si produce la consapevolezza della propria soggettività. Tuttavia per adempiere a questo compito bisogna anzitutto rispondere alla ben più fondamentale domanda relativa al modo in cui un soggetto può acquisire consapevolezza del significato sociale delle manifestazioni del suo agire; infatti, per essere in condizione di "controllare il comportamento degli altri", un attore deve già conoscere il senso che entro un comune contesto di azione il suo comportamento assume per i diversi partner nell'interazione. Rispetto al costituirsi dell'autocoscienza, l'emergente comprensione del significato delle proprie reazioni comportamentali rappresenta il fenomeno più originario; dunque, la psicologia sociale deve in primo luogo

chiarire il meccanismo tramite il quale nell'interazione umana ha potuto sorgere la consapevolezza del significato delle azioni sociali. La spiegazione di Mead prende avvio dall'osservazione che un soggetto dispone di una conoscenza del significato intersoggettivo delle proprie azioni solo se è in grado di determinare in se stesso la medesima reazione che la manifestazione del suo agire ha prodotto, come stimolo, nella sua controparte: io posso diventare consapevole di ciò che il mio gesto significa per l'altro producendo contemporaneamente in me stesso il suo comportamento di risposta. Questa capacità di riprodurre in se stessi il comportamento reattivo provocato nell'altro è però legata, secondo Mead, al presupposto evolutivo della nascita di una nuova forma di comunicazione umana. Come già Herder e più tardi Gehlen hanno visto, solo il segno vocale, a differenza di tutti i mezzi non vocali comunicazione, possiede la proprietà di influire nello stesso momento e nello stesso modo sull'agente e sul suo interlocutore:

> Mentre non ci si rende perfettamente conto del valore che possono assumere per un altro la propria espressione facciale o il proprio atteggiamento corporeo, i gesti vocali sono percepiti dalle proprie orecchie nella stessa forma che essi possiedono per il prossimo.[7]

Se un soggetto influisce con un gesto vocale sul suo partner nell'interazione, è nello stesso tempo in grado di produrre in se stesso la reazione, poiché percepisce la propria espressione come uno stimolo proveniente dall'esterno; in tal modo, però, il suo gesto vocale, al quale può reagire come qualsiasi altro ascoltatore, possiede per lui il medesimo significato che per i suoi destinatari.

Da questa intuizione di teoria della comunicazione Mead, che tiene conto di dinamiche sia ontogenetiche sia relative alla storia della specie, giunge a importanti conclusioni in merito alle condizioni del sorgere dell'autocoscienza umana. Il costituirsi di una consapevolezza di sé va di pari passo con lo sviluppo della consapevolezza dei significati, in modo tale che questa, per così dire, prepara la strada a quella nel processo dell'esperienza individuale: in virtù della capacità di evocare in sé il significato che il proprio agire possiede per l'altro, al soggetto viene contemporaneamente dischiusa la possibilità di considerare se stesso come un oggetto sociale delle azioni del suo partner nell'interazione. Dal momento che nella percezione del mio gesto vocale reagisco a me stesso come fa il mio interlocutore, mi colloco in una prospettiva eccentrica, a partire dalla quale posso acquisire un'immagine di me stesso, pervenendo a una consapevolezza della mia identità:

> Il fatto che l'essere naturale 'uomo' possa stimolare se stesso come gli altri e possa reagire ai propri stimoli come agli stimoli degli altri, dà al suo comportamento la forma di un oggetto sociale, il quale consente il sorgere di un "Me" a cui si possono riferire le cosiddette esperienze soggettive.[8]

Il concetto del Me, qui impiegato da Mead per caratterizzare l'esito di questo autoriferimento originario, serve a chiarire terminologicamente che l'individuo può diventare consapevole di sé solo oggettivandosi; infatti, il Sé che esso ha davanti quando reagisce a se stesso è sempre il partner nell'interazione percepito dalla prospettiva del suo interlocutore, mai però il soggetto attivo, nel momento in cui esterna il proprio agire. Dal Me che, rappresentando l'immagine che l'altro ha di me, racchiude la mia attività momentanea anche se solo come qualcosa di già trascorso, Mead distingue perciò l'Io, la fonte non regolamentata di tutte le mie azioni attuali. Con il concetto di Io viene intesa l'istanza della personalità umana che è responsabile della soluzione creativa di problemi d'azione, senza però potersi manifestare come tale; tuttavia, nella sua attività spontanea questo Io non solo precede la consapevolezza di se stesso che il soggetto acquisisce assumendo il punto di vista del suo partner nell'interazione, ma anche si riferisce retrospettivamente, commentandole di continuo, alle manifestazioni coscienti dell'agire contenute nel Me. Nella personalità del singolo, tra Io e Me sussiste perciò una relazione paragonabile al rapporto tra i partner in un dialogo:

> L'"Io" non può mai [...] esistere come un oggetto della coscienza. Ma è proprio il carattere dialogico della nostra esperienza interiore, è proprio la dinamica nel corso della quale rispondiamo ai nostri stessi discorsi, a implicare un "Io" il quale risponde dietro le quinte ai gesti e ai simboli che compaiono nella nostra coscienza [...]. Il "Sé" autoconsapevole, che esercita un'azione effettiva nei rapporti sociali, è un "Me" o sono diversi "Me" connessi al processo di reazione che si svolge di continuo. Essi implicano un "Io" fittizio che perde continuamente di vista se stesso.[9]

Con l'accenno ai "diversi Me" che si formano "nel corso di un processo di reazione" del soggetto, Mead dà già a conoscere la direzione

che prenderanno successivamente le sue ricerche sullo sviluppo dell'identità umana. Finora i suoi studi, incentrati esclusivamente sui problemi di fondazione della psicologia, lo hanno portato a una concezione intersoggettivistica dell'autocoscienza umana: un soggetto può acquisire consapevolezza di sé solo nella misura in cui impara a percepire il proprio agire dalla prospettiva, rappresentata simbolicamente, di una seconda persona. Questa tesi costituisce il primo passo verso una fondazione naturalistica della teoria hegeliana del riconoscimento, in quanto consente di indicare il meccanismo psichico che fa dipendere lo sviluppo dell'autocoscienza dall'esistenza di un secondo soggetto: senza l'esperienza di un partner nell'interazione che reagisce a lui, un individuo non sarebbe in grado di agire su se stesso con l'aiuto di espressioni autopercepibili, così da imparare a intendere le proprie reazioni come prodotti della propria persona. Come il giovane Hegel, ma con i mezzi delle scienze empiriche, Mead ribalta il rapporto tra l'Io e il mondo sociale affermando la preminenza della percezione dell'altro sullo sviluppo dell'autocoscienza:

> Questo "Me" non è dunque una formazione precoce, che poi viene proiettata e scagliata nei corpi di altre persone per attribuire loro la pienezza della vita umana. Si tratta piuttosto di una trasposizione dall'ambito degli oggetti sociali all'ambito amorfo, disorganizzato di ciò che chiamiamo esperienza interiore. Mediante l'organizzazione di tale oggetto, vale a dire l'identità dell'Io, questo materiale viene a sua volta organizzato e portato sotto il controllo di un individuo nella forma della cosiddetta autocoscienza.[10]

Lo Hegel del periodo jenese ha però perseguito con la sua teoria del riconoscimento un obiettivo più ampio rispetto alla spiegazione della possibilità dell'autocoscienza: già il concetto di riconoscimento segnala con tutta chiarezza che l'interazione cognitiva attraverso cui un soggetto perviene alla coscienza di se stesso gli interessava meno di quelle forme di conferma pratica dalle quali ricava una comprensione normativa di sé, intendendosi come un determinato tipo di persona umana. Nel quadro degli scritti in cui ha elaborato il proprio modello della lotta per il riconoscimento Hegel è interessato soprattutto alle condizioni intersoggettive del rapporto pratico dell'essere umano con se stesso. Lo sviluppo dell'autorelazione epistemica rappresenta invece una premessa necessaria ma insufficiente al formarsi, dell'identità dell'Io pratico.[11] Mead dispone dei mezzi per

una traduzione naturalistica anche di questo nucleo della tesi hegeliana del riconoscimento; infatti, da quando è pervenuto a una concezione intersoggettivistica della coscienza, i suoi scritti si muovono in direzione di uno studio dell'autorelazione pratica dell'essere umano. La formazione pratico-morale dell'identità del soggetto è il tema al quale Mead si è dedicato poco dopo aver concluso i suoi primi articoli sulla problematica dell'autocoscienza, cercando di applicare la distinzione concettuale tra Io e Me alla dimensione normativa dello sviluppo individuale.

Con la categoria del Me Mead ha finora indicato l'immagine cognitiva di sé che il soggetto ottiene nel momento in cui impara a percepirsi dalla prospettiva di una seconda persona. Mead raggiunge un nuovo stadio nella costruzione della sua psicologia sociale non appena include nella considerazione del rapporto interattivo l'aspetto delle norme morali; in questo modo gli si impone la questione di come debba caratterizzarsi l'immagine di sé consolidata in un Me, se le reazioni del partner nell'interazione non corrispondono più ad aspettative di ordine cognitivo riferite ai comportamenti, bensì ad attese di tipo normativo. Il primo riferimento a questa problematica più ampia può già essere trovato nel saggio con il quale Mead ha concluso la serie dei suoi articoli dedicati al chiarimento dell'autocoscienza: in un passaggio di questo scritto viene brevemente illustrato il meccanismo mediante il quale un bambino apprende le forme elementari del giudizio morale: «Così un bambino può giudicare il proprio comportamento come buono o cattivo solo reagendo alle proprie azioni con le parole ricordate dei suoi genitori».[12] In questo caso le reazioni comportamentali con cui un soggetto cerca di agire su se stesso in sostituzione del proprio partner nell'interazione contengono le attese normative del suo ambiente sociale; corrispondentemente, però, anche il Me, al quale egli qui si rivolge dalla prospettiva della seconda persona, non può più essere l'istanza neutrale della soluzione cognitiva dei problemi, ma deve incarnare l'istanza morale della soluzione intersoggettiva dei conflitti. Con l'estensione del comportamento sociale reattivo a nessi d'azione normativi il Me si trasforma da immagine cognitiva a immagine pratica della propria persona: l'altro soggetto, immedesimandosi nella prospettiva normativa del proprio partner nell'interazione, ne assume gli orientamenti morali, applicandoli al rapporto pratico con se stesso.

Nei lavori successivi Mead assume ben presto questa concezione di fondo come punto di partenza per spiegare la formazione dell'identità umana. L'idea che lo guida è quella di una progressiva generalizzazione del Me nel corso della crescita sociale del bambino: se il meccanismo dello sviluppo della personalità consiste nel fatto che il soggetto impara a concepirsi dalla prospettiva normativa del suo interlocutore, allora, assieme alla cerchia dei partner nell'interazione, deve estendersi anche il quadro di riferimento della sua immagine pratica di sé. Nel corso di psicologia sociale, pervenutoci sotto forma di appunti con il titolo *Mente, Sé e Società*,[13] Mead, com'è noto, illustra questa tendenza generale di sviluppo anzitutto in riferimento a due fasi del gioco infantile: al livello del *Play*, del gioco di ruoli, il bambino comunica con se stesso imitando il comportamento di un partner concreto, per poi reagire in modo complementare, con il proprio agire; invece il secondo stadio, quello del gioco organizzato ovvero del *Game*, esige dall'adolescente la simultanea rappresentazione in se stesso delle aspettative di tutti i suoi compagni di gioco, per cogliere il proprio ruolo nel contesto d'azione organizzato funzionalmente. La distinzione tra i due stadi del gioco corrisponde alla differenza nel grado di universalità delle attese normative di comportamento, che il bambino deve di volta in volta anticipare in se stesso: nel primo caso è il concreto modello comportamentale di una persona di riferimento appartenente al contesto sociale, nel secondo, invece, sono i modelli comportamentali generalizzati di un intero gruppo a dover essere assunti nella propria condotta, a mo' di istanze di controllo, come attese normative. Nel passaggio dal primo al secondo stadio del gioco infantile, perciò, le norme d'azione sociali di un "altro generalizzato" si trasferiscono nell'immagine pratica di sé dell'adolescente:

> La differenza fondamentale fra il "gioco organizzato" e il "gioco puro e semplice" consiste nel fatto che nel primo caso (cioè nel "gioco organizzato") il fanciullo deve avere in sé l'atteggiamento di tutti gli altri partecipanti a quel determinato gioco. Gli atteggiamenti degli altri giocatori, che chi partecipa al gioco assume, vengono organizzandosi in una sorta di unità in cui consiste l'organizzazione che regola la risposta dell'individuo. L'esempio portato a illustrazione era quello di un giocatore di baseball. Ciascuno dei suoi atti è determinato dalla previsione da parte sua degli atteggiamenti degli altri giocatori. Ciò che egli fa è determinato dal suo calarsi in ciascuno dei giocatori di quella squadra, perlomeno nei limiti in cui quegli atteggiamenti influiscono sulla sua stessa particolare risposta. Noi abbiamo, allora, un "altro" che è una forma di organizzazione dei modi di agire di chi è coinvolto nello stesso processo.[14]

Il concreto materiale di osservazione offerto dal cambiamento del gioco infantile ha consentito a Mead di illustrare un meccanismo di sviluppo che sta alla base dell'intero processo di formazione dell'essere umano. L'anello di congiunzione concettuale tra l'ambito di spiegazione più ristretto e quello più vasto è rappresentato per Mead dalla categoria dell'"altro generalizzato": come con il passaggio al *Game* il bambino acquista la capacità di orientare il proprio comportamento a una regola tratta dalla sintesi delle prospettive di tutti i compagni di gioco, così il processo di socializzazione si compie in generale nella forma di un'interiorizzazione di norme di condotta derivanti dalla generalizzazione delle aspettative di comportamento di tutti i membri della società. Imparando a generalizzare le attese normative di un numero sempre maggiore di partner nell'interazione fino ad arrivare alla rappresentazione di norme sociali d'azione, un soggetto acquista la capacità astratta di partecipare alle interazioni normativamente regolate del suo ambiente; infatti quelle norme interiorizzate gli dicono sia quali aspettative può legittimamente nutrire nei confronti degli altri, sia a quali obblighi egli abbia il giusto dovere di ottemperare nei loro confronti. In riferimento alla questione del modo in cui il Me si viene trasformando in questo processo di crescita sociale, questo significa che il singolo impara a comprendersi dalla prospettiva di un "altro generalizzato" come membro di una società organizzata in base alla divisione del lavoro:

> L'inserimento delle attività più generali di ogni dato complesso sociale o di ogni società organizzata, in quanto tali, all'interno del campo di esperienza di ciascuno degli individui implicati o compresi in quel complesso sociale è, in altre parole, la condizione essenziale e indispensabile dello sviluppo della completezza del "Sé" dell'individuo preso in considerazione: solo in quanto egli assume gli atteggiamenti del gruppo sociale organizzato al quale appartiene nei confronti dell'attività sociale organizzata – cooperativa – o del complesso di quelle attività nelle quali quel gruppo in quanto tale è impegnato, l'individuo riesce a sviluppare un "Sé" completo o a dominare quel particolare "Sé" completo che ha sviluppato.[15]

Se apprendendo le norme d'azione sociali dell'"altro generalizzato" il soggetto perviene all'identità di membro socialmente accettato della propria comunità, allora è sensato impiegare per questo rapporto intersoggettivo il concetto di riconoscimento: nella misura in cui l'adolescente riconosce i suoi partner nell'interazione attraverso l'interiorizzazione dei loro orientamenti normativi, può sapersi riconosciuto come membro del proprio contesto di cooperazione sociale. È qui che la proposta di Mead parla di una relazione di reciproco riconoscimento: «Il "Sé" che può affermare se stesso nella comunità è quel "Sé" che è riconosciuto nella comunità in quanto esso riconosce gli altri».[16] Le argomentazioni di Mead in relazione a questo ambito tematico si spingono però assai più vicino alle tesi hegeliane di quanto lasci intendere la semplice concordanza nell'uso del concetto di riconoscimento. Anche egli, non diversamente da Hegel, vuole intendere la comprensione che ha di sé colui che impara a concepirsi dalla prospettiva dell'"altro generalizzato" come quella di una persona giuridica. Con l'assunzione delle norme sociali che regolano il nesso cooperativo della comunità, l'individuo che cresce non apprende soltanto gli obblighi ai quali deve ottemperare di fronte ai membri della società; oltre a ciò, egli acquista una conoscenza dei diritti che gli spettano, così da poter legittimamente contare sul rispetto di determinate sue esigenze: i diritti sono, per così dire, le pretese individuali che posso essere certo l'"altro generalizzato" rispetterà. Poiché dipende dalla tutela sociale di questi diritti se un soggetto può concepirsi come membro pienamente accettato di una comunità, essi assumono un ruolo particolarmente significativo nel processo di formazione dell'Io pratico:

> Se un soggetto vuol conservare la sua proprietà nella comunità, è di fondamentale importanza che egli sia un membro di quella comunità, perciò è l'assunzione dell'atteggiamento degli altri ciò che gli garantisce il riconoscimento dei suoi diritti [...]. Ciò gli attribuisce la posizione che ha, gli dà la dignità di essere un membro della comunità.[17]

Non a caso Mead parla in questo punto della "dignità" che un soggetto si vede attribuita nel momento in cui, in virtù della garanzia dei suoi diritti, viene riconosciuto come membro della comunità; infatti a quell'espressione è implicitamente connessa l'affermazione sistematica secondo cui all'esperienza del riconoscimento corrisponde una modalità dell'autorelazione pratica per la quale l'individuo può sentirsi sicuro del valore sociale della propria identità. Il concetto generale scelto da Mead per designare questa consapevolezza del proprio valore è quello di "rispetto di sé". Con esso viene intesa la disposizione positiva nei confronti di sé, che un individuo è in grado di assumere quando è riconosciuto dai membri della sua comunità come un determinato tipo di persona. Il grado di rispetto di sé dipende a sua volta dalla misura in cui sono individualizzate le caratteristiche o le capacità per le quali il soggetto cerca conferma dai suoi partner nell'interazione. Poiché grazie ai diritti ogni essere umano può sapersi riconosciuto in caratteristiche che tutti i membri della sua comunità necessariamente condividono con lui, tali diritti rappresentano una base, certo solida, ma molto generale del rispetto di sé:

> È interessante riportarsi all'interno della coscienza più profonda di ciascuno e individuare su che cosa siamo propensi a fondarci per mantenere il nostro rispetto del "Sé". Vi sono, naturalmente, dei fondamenti solidi e profondi. Si dà la propria parola, si contraggono degli impegni e questo fornisce una base per il rispetto del "Sé". Ma questi sono caratteri che si ritrovano nella maggior parte dei membri della comunità con i quali abbiamo a che fare. Noi tutti in certe situazioni veniamo meno alle nostre promesse, ma nel complesso siamo sempre gente di parola. Noi facciamo parte della comunità e il nostro rispetto del "Sé" si fonda sul riconoscerci da parte nostra come individui che rispettano il proprio "Sé".[18]

Fino a questo punto il modo in cui Mead ricostruisce la formazione pratica dell'identità può essere ancora inteso come una versione, precisata in senso socio-psicologico, della teoria del riconoscimento del giovane Hegel. Certo, in *Mente, Sé e Società* è assente qualsiasi riferimento a uno stadio del riconoscimento reciproco come quello che Hegel ha cercato di caratterizzare con il suo concetto romantico di amore; questo può anche essere il motivo della mancata menzione nelle argomentazioni di Mead di quella forma molto elementare di rispetto di sé data dallo sviluppo di una fiducia emotiva nelle proprie capacità.[19] Riguardo però al rapporto di riconoscimento che Hegel introduce sotto la nozione generale di diritto, come un secondo stadio nel suo modello evolutivo, la concezione dell'"altro generalizzato" non rappresenta soltanto un'integrazione teorica, ma un effettivo approfondimento: riconoscersi reciprocamente come persone giuridiche significa che entrambi i soggetti includono nel proprio agire, come un'istanza di controllo, la volontà comunitaria incorporata nelle norme intersoggettivamente riconosciute della loro

società. Con la comune assunzione della prospettiva normativa dell'"altro generalizzato" i partner nell'interazione sanno cioè reciprocamente quali doveri devono rispettare nei confronti di chi è di volta in volta l'altro; viceversa entrambi possono concepirsi anche come portatori di pretese individuali alla cui soddisfazione i loro interlocutori si sentono normativamente obbligati. L'esperienza di essere riconosciuto dai membri della comunità come una persona giuridica per il singolo soggetto significa poter assumere un atteggiamento positivo di fronte a se stesso; infatti essi, sapendosi tenuti al rispetto dei suoi diritti, gli accreditano le qualità di un attore moralmente responsabile. Poiché però il soggetto condivide necessariamente con tutti i suoi concittadini le capacità connesse a questa condizione, come persona giuridica non può ancora riferirsi positivamente a quelle, fra le sue qualità, che lo distinguono dai suoi partner nell'interazione; per farlo occorrerebbe una forma di riconoscimento reciproco nella quale ognuno si senta confermato non solo come membro della sua comunità, ma anche come soggetto biograficamente individuato. Mead concorda con Hegel anche nel considerare il rapporto giuridico di riconoscimento incompleto fintanto che non può esprimere positivamente le differenze individuali tra i cittadini di una comunità.

Mead tuttavia travalica questo quadro di riferimento ancora condiviso con Hegel nel momento in cui include nella propria considerazione della formazione dell'identità il potenziale creativo dell'Io; l'estensione tematica così compiuta può essere compresa, in riferimento al programma hegeliano, come un tentativo di ricondurre il processo del riconoscimento alla forza psichica che ne rende spiegabile la dinamica. Finora Mead ha considerato lo sviluppo dell'autorelazione pratica solo interrogandosi su quali cambiamenti avvengano nel Me del singolo soggetto quando, nel corso del processo di crescita, viene a contatto con una cerchia sempre più ampia di partner nell'interazione. L'Io, come istanza della formazione di reazioni spontanee che in quanto tale non va intesa cognitivamente, è stato temporaneamente escluso dal quadro delle sue analisi. Una spiegazione completa di ciò che accade nel processo di formazione del soggetto morale deve però considerare, accanto all'aspetto del controllo normativo del comportamento, anche le deviazioni creative con le quali abitualmente reagiamo agli obblighi sociali della nostra vita quotidiana:

> Contrapposto al "Me" è l'"Io". L'individuo non ha soltanto diritti, ma ha dei doveri; egli non è solo un cittadino, un membro della comunità, ma è uno che reagisce a questa comunità e nella sua reazione ad essa, come abbiamo visto, nella "conversazione di gesti", la modifica. L'"Io" è la risposta dell'individuo all'atteggiamento della comunità come questo si manifesta nella sua propria esperienza. La sua risposta a quell'atteggiamento organizzato di volta in volta ne determina il cambiamento.[20]

La spontaneità pratica, caratteristica del nostro agire nella vita quotidiana, è riconducibile alle operazioni di un Io che, come nel caso dell'autorelazione cognitiva, è contrapposto al Me come una forza inconsapevole: mentre in quest'ultimo si sedimentano le norme sociali mediante cui un soggetto controlla il proprio comportamento in conformità alle aspettative comuni, in quello si raccolgono tutti gli impulsi interiori che trovano espressione nelle reazioni involontarie a sollecitazioni sociali. Ma l'Io dell'identità pratica come già l'Io dell'autoconoscenza non è un'istanza che in quanto tale possa essere esaminata direttamente; infatti, tra i fattori che ci spingono a esternare spontaneamente il nostro agire, il solo di cui possiamo avere consapevolezza è quello che si dà a conoscere come una deviazione da modelli comportamentali dotati di validità normativa. Per questo nel concetto dell'Io che si incontra in *Mente, Sé e Società* si può sempre e a buon diritto cogliere un che di indeterminato e ambiguo. Esso designa l'esperienza improvvisa di un impulso interiore del quale non si può stabilire se nasca dalla natura istintuale presociale, dalla fantasia creativa o dalla sensibilità morale del proprio Sé. Con la sua concezione Mead vuole – come dice riallacciandosi a William James – attirare l'attenzione su un serbatoio di energie psichiche che fornisce ogni soggetto di numerose e non sfruttate possibilità di realizzare identità differenti:

> Le possibilità che si trovano nella nostra natura, quel tipo di energie che William James ci indicò con tanto compiacimento, sono possibilità del "Sé" che si trovano al di là della nostra immediata coscienza. Noi non sappiamo proprio cosa esse siano: costituiscono, in un certo senso, i contenuti più appariscenti che potremmo contemplare, nel caso potessimo coglierli.[21]

Se questo potenziale creativo di reazione dell'Io viene inteso come la controparte psichica del Me, allora risulta evidente che esso non

può venir meno con la semplice interiorizzazione della prospettiva dell'"altro generalizzato" nella formazione dell'identità morale; invece il soggetto sentirà sempre in sé l'urgere di esigenze incompatibili con le norme del proprio ambiente sociale riconosciute intersoggettivamente, tanto da non poter fare a meno di mettere in dubbio il suo Me. In questo attrito interno tra Io e Me si compie per Mead il conflitto che spiega lo sviluppo morale tanto degli individui quanto della società: il Me incorpora, in rappresentanza della rispettiva comunità, le norme convenzionali che per parte sua il soggetto deve costantemente cercare di estendere per poter dare espressione sociale alla spontaneità e alla creatività del suo Io. Nell'autorelazione pratica Mead introduce una tensione tra la volontà generale interiorizzata e le esigenze di individuazione, che porta necessariamente a un conflitto tra il soggetto e il suo mondo sociale. Per poter convertire in azione le istanze che premono dall'interno è infatti necessaria in linea di principio l'approvazione di tutti gli altri membri della società, poiché la loro volontà comune come una norma interiorizzata controlla il nostro agire. L'esistenza del Me è ciò che costringe il soggetto ad adoperarsi nell'interesse del suo Io per nuove forme di riconoscimento sociale.

Mead chiarisce la struttura di questi conflitti morali anzitutto citando esempi che si riferiscono a esigenze interiori il cui soddisfacimento presuppone un'estensione dei diritti individuali. La scelta di questo punto di partenza si basa su un'implicita distinzione, ma a prima vista non è del tutto chiaro se essa debba differenziare gli stadi o le dimensioni della formazione dell'identità: le istanze dell'Io sono distinguibili dall'esterno in quanto possono essere attribuite, in relazione al modo del loro soddisfacimento, o all'ambito dell'autonomia individuale o a quello dell'autorealizzazione personale; nel primo caso si tratta della "libertà giuridica", nel secondo, invece, della "realizzazione dell'identità". Per il momento interessante non è tanto la distinzione in sé, ma solo la circostanza che la spiegazione di Mead prende avvio da quella prima classe di esigenze dell'Io; egli ha dunque sott'occhio le situazioni nelle quali un soggetto sente in sé degli impulsi d'azione nella cui realizzazione si sente limitato dalle rigide norme del suo ambiente sociale. Mead scorge l'elemento specifico di casi di questo tipo nel fatto che essi consentono all'individuo interessato di giungere a una soluzione attiva del proprio conflitto morale attraverso una particolare operazione idealizzante: se vuole realizzare le istanze

del suo Io, deve poter anticipare una comunità nella quale gli sia consentito aspirare alla realizzazione del desiderio corrispondente. Questa necessità si determina perché con la messa in dubbio delle norme intersoggettivamente valide va perduto anche il partner del dialogo interiore, di fronte al quale il soggetto ha potuto finora giustificare il proprio agire. Al posto dell'"altro generalizzato" della comunità esistente deve perciò subentrare quello di una società futura nella quale le aspirazioni individuali troveranno presumibilmente approvazione. Pertanto già la finalità pratica di una maggiore libertà d'azione è legata all'ipotesi controfattuale di un più esteso riconoscimento dei diritti:

> La domanda è libertà dalle convenzioni, dalle leggi date. Naturalmente questa situazione è possibile soltanto ove l'individuo ricorra, per così dire, da una comunità ristretta e limitata ad una più ampia, cioè più ampia nel senso logico di avere dei diritti che non sono così ristretti. Il soggetto, da una condizione caratterizzata da convenzioni immutabili, si rivolge ad una comunità in cui i diritti saranno pubblicamente riconosciuti, e fa appello ad altri nell'ipotesi che vi sia un gruppo di altri organizzati che risponda al suo appello, anche nel caso che questo sia rivolto alla posterità.[22]

Il soggetto è capace di "autoaffermazione", come dice Mead, cioè di difendere le pretese del suo Io di fronte al proprio ambiente sociale, solo se, anziché nella prospettiva della volontà comune esistente, si colloca in quella di una comunità giuridica allargata. Il Me ideale, che egli così costruisce in sé, lo preserva dalla rottura morale con la comunità in virtù del riconoscimento intersoggettivo, senza il quale non può salvaguardare la propria identità. Poiché, però, l'impulsività dell'Io non può acquietarsi, con essa si trasferisce in ogni prassi sociale un elemento di idealizzazione normativa; nella difesa delle loro pretese spontanee, i soggetti non possono fare a meno di assicurarsi sempre dell'approvazione di una comunità controfattuale, che li accredita di maggiori diritti rispetto al rapporto di riconoscimento stabilito. Dalla massa di queste deviazioni morali, che in certo qual modo rivestono permanentemente il processo vitale intersoggettivo con una rete di ideali normativi, scaturisce per Mead il movimento che dà luogo al processo di sviluppo della società:

> Questa è la maniera, naturalmente, in cui la società avanza, appunto per azioni reciproche, come quelle a causa delle quali una persona si

> mette a riflettere su di una questione. Noi mutiamo continuamente il nostro sistema sociale in alcuni suoi aspetti, e siamo in grado di compiere ciò intelligentemente perché siamo in grado di ragionare.[23]

Questa tesi contiene la chiave teorica per una concezione dello sviluppo sociale sorprendentemente adeguata a fungere da base sociopsicologica dell'idea hegeliana di una lotta per il riconoscimento. Mead stabilisce un nesso sistematico tra la pressione ininterrotta dell'Io e il processo vitale della società, sommando la molteplicità delle deviazioni morali nell'unità di una forza storica: in ogni epoca le anticipazioni individuali di rapporti di riconoscimento allargati si elevano sempre di nuovo a sistema di pretese normative che in successione costringono lo sviluppo sociale complessivo ad adeguarsi permanentemente al processo di progressiva individuazione. Dal momento che anche dopo l'attuazione di riforme sociali i soggetti sono in grado di difendere ancora le istanze del loro Io solo riferendosi preventivamente a una comunità che consente più ampi spazi di libertà, si realizza una catena storica di ideali normativi che va in direzione della crescita dell'autonomia personale. Sotto la spinta di questo modello di sviluppo per così dire anticipato collettivamente, il processo di civilizzazione ha seguito, come dice Mead, una tendenza alla "liberazione dell'individualità":

> Una differenza tra la società umana primitiva e la società umana civilizzata consiste nel fatto che nella società umana primitiva il "Sé" individuale è determinato in modo più completo, in merito al suo pensiero e al suo comportamento, dal modello generale dell'attività sociale organizzata, sviluppata dal particolare gruppo sociale al quale egli appartiene, di quanto non lo sia nella società umana civilizzata. In altre parole la società umana primitiva offre una possibilità molto minore per l'individualità – per un pensiero e un comportamento originale, irripetibile e creativo da parte del "Sé" individuale che si trova al suo interno o che ad essa appartiene – di quanto non offra la società umana civilizzata; ed invero l'evoluzione della società umana organizzata dalla società umana primitiva è dipesa in larga parte, o è risultata, da una progressiva liberazione sociale del "Sé" individuale e della sua condotta, con le modificazioni e le elaborazioni del processo sociale umano che sono seguite a questa liberazione e da essa sono state rese possibili.[24]

Analogamente a quanto fa Hegel con il processo di formazione della volontà universale, Mead concepisce lo sviluppo morale della società come un percorso di sempre maggiore estensione dei contenuti del riconoscimento sociale: entrambi concordano sul fatto che il potenziale dell'individualità giunge a liberarsi lungo la via dell'aumento degli spazi di libertà tutelati giuridicamente. Come Hegel, anche Mead ritiene che il motore di questi cambiamenti direzionati sia una lotta attraverso la quale i soggetti cercano ininterrottamente di amplificare i propri diritti garantiti intersoggettivamente e quindi di aumentare il grado della loro autonomia personale. La liberazione storica dell'individualità si compie perciò per entrambi i pensatori come una lotta di lunga durata per il riconoscimento. A differenza di Hegel, Mead può però offrire una spiegazione del processo di formazione così descritto che consente di coglierne i fondamenti motivazionali: le forze che sempre di nuovo danno impulso alla "dinamica del riconoscimento" rappresentano quegli stadi incontrollabili dell'Io i quali possono esprimersi liberamente e senza coazioni solo quando trovano l'assenso di un "altro generalizzato". Poiché sotto la pressione del loro Io i soggetti sono indotti a sottrarsi di continuo alle norme incorporate nell'"altro generalizzato", sottostanno in un certo senso alla necessità psichica di impegnarsi per l'estensione del rapporto di riconoscimento giuridico. La prassi sociale che deriva dallo sforzo congiunto per questo "arricchimento della società" è ciò che nella psicologia sociale di Mead può corrispondere alla lotta per il riconoscimento.

Che Mead non esiti a trarre dal suo approccio conseguenze di questo tipo per una teoria sociale risulta chiaro dai passaggi delle sue lezioni nei quali giunge a parlare dei rivolgimenti sociali del passato. I suoi esempi si riferiscono di solito a situazioni storiche in cui i concetti normativamente amplificati della comunità sociale diventano il nucleo motivazionale dei movimenti sociali: la lotta per il riconoscimento prende avvio da idee morali nelle quali individui dotati di personalità carismatica seppero allargare l'"altro generalizzato" del loro ambiente sociale in sintonia con le attese intuitive dei contemporanei. Non appena queste innovazioni intellettuali riuscirono a esercitare un influsso sulla coscienza di gruppi più grandi, sorse necessariamente una lotta per il riconoscimento di più ampie pretese giuridiche che poteva mettere in discussione l'ordinamento istituzionalizzato. Per illustrare con un riferimento storico la sua teoria, Mead dà grande rilievo all'esempio più volte ripreso dell'azione rivoluzionaria svolta da Gesù sul piano sociale:

> I grandi caratteri sono stati quelli che, con l'essere ciò che furono nella comunità, resero quella comunità diversa. Hanno ampliato ed arricchito la comunità. Queste figure, come i grandi caratteri religiosi della storia, hanno, attraverso la loro appartenenza al gruppo come membri, accresciuto quelle che potevano essere le dimensioni della comunità stessa. Gesù generalizzò il concetto di comunità in termini di famiglia, esprimendosi con una figura come quella del prossimo delle parabole. Anche l'uomo che si pone fuori della comunità assumerà ora verso di essa quel generalizzato atteggiamento di famiglia, e renderà così membri della comunità alla quale egli apparteneva – la comunità di una religione universale – quelli che sono entrati in rapporto con lui.[25]

Questo esempio, però, dimostra anche che Mead riferisce a due processi molto diversi la rappresentazione dell'allargamento del rapporto giuridico, inteso come frutto della lotta sociale. Per lui il concetto abbraccia, da una parte, il processo nel quale ogni membro di una collettività accresce la propria autonomia personale con l'estensione dei diritti che gli vengono accreditati: la comunità, dunque, si "estende" nel senso oggettivo che in essa aumenta la quantità di spazi di libertà individuale. D'altra parte, quello stesso concetto indica anche il processo nel quale i diritti esistenti in una determinata collettività vengono trasferiti a una cerchia sempre più ampia di persone; in questo caso, descritto nell'esempio citato, la comunità si "estende" nel senso sociale che un numero crescente di soggetti viene incluso in essa in virtù dell'accoglimento di pretese giuridiche. Mead non distingue con sufficiente chiarezza tra l'universalizzazione delle norme sociali e l'estensione dei diritti individuali alla libertà. In questo modo, si riducono di molto le possibili applicazioni della concezione dei rapporti giuridici della società, che egli, come già Hegel, tenta di formulare nei termini di una teoria del riconoscimento.

E tuttavia Hegel nei primi scritti non solo aveva fatto precedere, a differenza di Mead, il rapporto giuridico dalla relazione d'amore intesa come un primo stadio del riconoscimento, ma aveva anche distinto il rapporto giuridico da un ulteriore rapporto di riconoscimento nel quale ottengono conferma le specificità individuali del singolo soggetto. Ciò che qui viene inteso trova una corrispondenza teorica in quella parte della psicologia sociale di Mead in cui egli include nel quadro della propria trattazione una classe di istanze dell'Io che cerca di delimitare categorialmente rispetto al tipo di esigenze considerato fino a quel momento; qui, come abbiamo visto, si

tratta di impulsi dell'Io il cui soddisfacimento non è legato alla condizione della crescita dell'autonomia personale, ma al presupposto delle chance di autorealizzazione individuale. È difficile capire se con questa seconda classe di esigenze Mead intenda designare una dimensione o uno stadio della formazione pratica dell'identità; in ogni caso, però, egli sembra muovere dall'assunto secondo cui queste istanze si manifestano separatamente solo allorché per un soggetto è già possibile sapersi riconosciuto in modo elementare come membro di una comunità:

> Ciò però non ci è sufficiente dal momento che vogliamo riconoscerci anche nelle nostre differenze dalle altre persone. Noi abbiamo, naturalmente, un determinato stato economico e sociale che ci permette così di distinguerci [...]. Può trattarsi del modo di parlare e di vestire, di capacità mnemoniche, di questa o quella cosa – ma non si tratta sempre di qualcosa in cui ci troviamo in uno stato di superiorità di fronte ad altra gente.[26]

Mead si riferisce a impulsi che spingono l'uomo a distinguersi da tutti gli altri partner nell'interazione, per giungere a una consapevolezza della propria peculiarità. Poiché il soddisfacimento di questi impulsi è legato a presupposti diversi da quelli impliciti nell'estensione del rapporto di riconoscimento giuridico, egli li ascrive a una classe a sé stante di pretese dell'Io. Ma, come Mead precisa immediatamente, anche la spinta all'autorealizzazione dipende da una particolare modalità di riconoscimento: «Dal momento che è un "Sé" sociale, esso si realizza nel suo rapporto con gli altri. Gli altri devono riconoscere che esso è caratterizzato proprio da quei valori che noi vogliamo attribuirgli».[27]

Per autorealizzazione Mead intende il processo nel quale il soggetto sviluppa capacità e qualità del cui particolare valore per l'ambiente sociale può convincersi in base alle reazioni di riconoscimento dei suoi partner nell'interazione. Il genere di conferma da cui dipende questo soggetto non può perciò essere quello ottenuto come portatore di diritti e doveri regolati normativamente; infatti, condivide già con tutti i membri della sua comunità le qualità che gli vengono attribuite come persona giuridica. Il Me dell'autorealizzazione non è l'istanza del controllo normativo del comportamento che un soggetto fa propria imparando ad assumere le aspettative morali di una cerchia sempre più vasta di partner nell'interazione; dalla prospettiva che egli assume di fronte a se stesso con l'interiorizzazione

di questo "altro generalizzato" può infatti concepirsi soltanto come una persona alla quale, come a tutti gli altri membri della società, vanno attribuite le caratteristiche di un attore moralmente capace di intendere e volere. Invece il Me dell'autorealizzazione individuale esige di potersi comprendere come personalità unica e insostituibile; pertanto con questa nuova istanza si deve intendere un organo dell'autoaccertamento etico, che contiene i valori condivisi da una comunità alla luce dei quali un soggetto può assicurarsi del significato sociale delle sue capacità individuali.

Se l'autorealizzazione individuale in questo senso dipende dall'esistenza di un Me valutativo, allora nel passaggio successivo della sua ricerca Mead ne avrebbe dovuto studiare il prodursi nel singolo soggetto con la stessa accuratezza con la quale ha analizzato quella del Me morale. Anche l'istanza dell'autoaccertamento etico, nella misura in cui la cerchia dei partner nell'interazione sociale si allarga per il soggetto in crescita, deve attraversare un processo di generalizzazione: l'apprezzamento che il bambino sperimenta direttamente grazie al sostegno affettivo degli "altri" concreti deve trasformarsi in una forma di riconoscimento che accorda una conferma intersoggettiva al singolo e allo stile di vita da lui individualmente scelto. Per poter arrivare a un Me capace di produrre questa riassicurazione etica, ogni soggetto deve imparare a generalizzare i valori condivisi da tutti i suoi partner nell'interazione fino al punto di ottenere una rappresentazione astratta dei fini collettivi della sua comunità; infatti solo entro l'orizzonte di questi valori può concepirsi come una persona che si distingue da tutte le altre fornendo un contributo riconosciuto come unico al processo della vita sociale. Se Mead avesse effettivamente seguito la direttiva di ricerca così tracciata si sarebbe ben presto imbattuto nel problema di filosofia sociale che il primo Hegel ha cercato di risolvere con la sua concezione dell'eticità: ciò che il filosofo tedesco voleva descrivere come un terzo rapporto – caratterizzato eticamente – di reciproco riconoscimento, può essere compreso da Mead come una risposta a questa domanda: a quali interlocutori ipotizzati controfattualmente deve rivolgersi un soggetto se non si sente riconosciuto nelle proprie particolari capacità entro il sistema di valori intersoggettivamente adottato nella sua società?[28] Il concetto etico dell'"altro generalizzato" al quale Mead sarebbe pervenuto dopo aver considerato le anticipazioni idealizzanti del soggetto dell'autorealizzazione che si sa privo di riconoscimento, condivide con la concezione hegeliana dell'eticità il medesimo proposito: designare un rapporto di reciproco riconoscimento nel quale ogni soggetto possa sapersi confermato come una persona che si distingue da tutte le altre per particolari qualità o capacità.

Tuttavia, nel quadro delle sue lezioni Mead non ha ulteriormente approfondito le questioni poste dal processo di autorealizzazione individuale; nel paragrafo dedicato alla classe corrispondente di impulsi dell'Io si trovano solo pochi e non sistematici accenni alle manifestazioni del "senso di superiorità" nella vita quotidiana. A tal fine, però, Mead non è stato in grado di chiarire che la realizzazione del Sé rende necessaria l'anticipazione di un ideale dell'"altro generalizzato" diverso da quello implicito nel processo di acquisizione nell'autonomia individuale; quale forma debba assumere il riconoscimento reciproco nel momento in cui non è più in gioco la garanzia intersoggettiva di diritti, ma la conferma della particolarità individuale di ogni singolo individuo, è una domanda esclusa dall'ambito delle sue riflessioni. In un solo punto Mead ha abbandonato questa generale reticenza gettando lo sguardo sul rapporto sociale a cui ha attribuito la possibilità di accordare in modo riuscito agli individui un riconoscimento delle loro particolari capacità. La sua proposta, che consiste nell'elaborare un modello di prestazione lavorativa funzionale, è un tentativo interessante di risolvere il problema descritto, soprattutto perché mette in luce le numerose difficoltà:

> Se un soggetto ha una superiorità effettiva, si tratta di una superiorità che si limita all'esercizio di funzioni specifiche. Uno è un buon chirurgo, o un buon avvocato, e può vantarsi della propria superiorità – si tratta però di una superiorità di cui si serve. E quando egli si serve effettivamente di essa nella stessa comunità alla quale appartiene, essa perde quell'elemento di egoismo cui noi pensiamo quando prendiamo in considerazione una persona che semplicemente si pavoneggia nella sua superiorità su qualcun altro.[29]

La soluzione a cui pensa Mead è quella di un legame tra l'autorealizzazione e l'esperienza del lavoro socialmente utile: la misura di riconoscimento che viene accreditata a un soggetto che assolve "bene" alla funzione sociale assegnatagli nel contesto della divisione sociale del lavoro è sufficiente ad aiutarlo ad acquisire consapevolezza della sua particolarità individuale. Relativamente al problema delle condizioni del rispetto di sé ne deriva che un individuo è in grado di apprezzarsi pienamente solo quando nel quadro della divisione funzio-

nale oggettivamente attuata può identificare il contributo positivo da lui offerto alla riproduzione della comunità. Con la sua proposta, come si può vedere facilmente, Mead vuole sganciare i presupposti intersoggettivi dell'autorealizzazione dalle premesse valoriali di una comunità particolare: l'"altro generalizzato", dalle cui finalità etiche io dipendo quando voglio accertarmi del riconoscimento sociale dato al tipo di vita da me scelto, deve essere innalzato a grandezza oggettivata nelle regole della divisione funzionale del lavoro. Questo modello di soluzione risulta congruente con la tendenza storica all'individuazione, già precedentemente affermata da Mead su un altro piano, in quanto cerca di ridurre il più possibile l'influsso dei valori collettivi sulla scelta della direzione verso cui indirizzare l'autorealizzazione: i soggetti, potendo diventare coscienti della loro particolarità individuale già grazie alla consapevolezza di aver adempiuto soddisfacentemente ai loro doveri professionali, si svincolano da tutti i modelli standardizzati di autorealizzazione, come avveniva per esempio nelle società tradizionali con il concetto di onore. In considerazione di tutto ciò, l'idea di Mead rappresenta una risposta post-tradizionale al problema hegeliano dell'eticità: il rapporto di reciproco riconoscimento, che permette ai soggetti di sapersi confermati nelle loro qualità particolari al di là degli orientamenti morali che li accomunano, dev'essere trovato in un sistema trasparente di divisione funzionale del lavoro.

Evidentemente, però, Mead non si è accorto che questo modello riproduce a un altro livello le stesse difficoltà che intende evitare. Se, infatti, i membri della società possono accertarsi delle peculiarità individuali della propria persona adempiendo in modo adeguato e soddisfacente ai compiti loro assegnati in base alla divisione del lavoro, allora non se ne può dedurre un'indipendenza dai fini della rispettiva comunità: infatti solo la comune concezione della vita buona, a sua volta, determina la valenza delle singole funzioni lavorative. Non solo il modo in cui un compito definito in base alla divisione del lavoro viene assolto "bene", ma già ciò che in generale vale come un contributo lavorativo socialmente utile viene di volta in volta regolato dai valori intersoggettivamente vincolanti, cioè dalle convinzioni etiche che conferiscono alla forma di vita di una società il suo carattere individuale. Perciò la divisione funzionale del lavoro non può essere considerata come un sistema neutrale rispetto ai valori, che comprenderebbe le regole implicite in base alle quali il singolo può dare il suo particolare contributo oggettivo alla collettività.

Mead, a ragione, prende le mosse dalla considerazione che un soggetto riesce a concepirsi come una persona unica e insostituibile non appena la sua modalità di autorealizzazione viene riconosciuta come un contributo positivo alla collettività di tutti i partner nell'interazione. La comprensione pratica che un simile attore ha di sé, vale a dire il suo Me, in questo caso sarà tale da consentirgli di condividere con gli altri membri della sua comunità non soltanto le norme morali, ma anche le finalità etiche: così come alla luce delle comuni norme d'azione egli può intendersi in quanto persona che possiede determinati diritti di fronte a tutti gli altri, alla luce dei valori comunemente condivisi è in grado di comprendersi come una persona che possiede un significato unico per tutti loro. Mead, però, per ragioni che devono essere ben chiarite, tende a identificare così completamente le finalità etiche di una comunità post-tradizionale con le esigenze della divisione funzionale del lavoro, da lasciarsi sfuggire inavvertitamente la questione davvero cruciale: determinare le convinzioni etiche di un "altro generalizzato", che da una parte sono abbastanza ricche di presupposti da far sì che ogni soggetto divenga consapevole del suo particolare contributo al processo vitale della società, e dall'altra sono ancora abbastanza formali da non tornare successivamente a limitare lo spazio, cresciuto storicamente, delle possibilità di autorealizzazione personale. Le condizioni morali e culturali sulla cui base si riproducono le società post-tradizionali, cioè quelle che Mead definisce altamente individualizzate, devono anche imporre ai loro valori e alle loro finalità etiche dei limiti normativi: la concezione intersoggettivamente vincolante, per così dire eticamente radicata, della vita buona può essere compresa nei suoi contenuti solo in modo da consentire a ciascun membro della comunità l'opportunità di determinare il suo modo di vivere nel quadro dei diritti che gli sono accreditati. Perciò la difficoltà che Mead, certo, ha messo a fuoco ma ha poi trascurato consiste nel compito di integrare l'"altro generalizzato" con un *common good* che in certo modo consenta a tutti i soggetti di comprendere il proprio valore per la collettività senza con ciò impedir loro l'autonoma realizzazione del proprio Sé; infatti solo questa forma "democratizzata" dell'eticità dischiuderebbe l'orizzonte culturale al cui interno i soggetti dotati di uguali diritti potrebbero riconoscersi reciprocamente nelle loro peculiarità individuali, dal momento che ciascuno di loro sarebbe in grado di contribuire a modo suo alla riproduzione dell'identità collettiva.

Invece la soluzione proposta da Mead con il suo modello di divisione funzionale del lavoro non è all'altezza teorica del problema dell'integrazione etica delle società moderne; l'idea di far acquisire al singolo il riconoscimento delle sue qualità particolari nell'esperienza del lavoro socialmente utile deve fallire già di fronte al fatto che la valutazione delle funzioni regolate in base alla divisione del lavoro dipende a sua volta dalle finalità generali di una comunità. Se non altro, però, la concezione di Mead, come sempre limitata in senso oggettivistico, ha il vantaggio di rendere retrospettivamente più chiare le difficoltà nelle quali si imbatte anche il modello di soluzione del giovane Hegel, tratteggiato nella prima parte di questo lavoro. Abbiamo già mostrato che in Mead così come in Hegel la rappresentazione di una lotta per il riconoscimento che si svolge sul piano sociale è riferita a uno stadio molto elevato, nel quale i soggetti ricevono una conferma intersoggettiva in quanto persone biograficamente individuate. Il passaggio in cui Mead aveva utilizzato per questa forma di riconoscimento il modello della divisione funzionale del lavoro era occupato, nel contesto dell'opera giovanile hegeliana, dall'idea appena abbozzata delle relazioni solidali. "Solidarietà" è però soltanto un titolo possibile per indicare il rapporto intersoggettivo che Hegel ha cercato di connotare con il concetto di "reciproca intuizione". Sulla base di tale concetto, quel rapporto si configura come una sintesi delle due modalità di riconoscimento antecedenti, poiché condivide con il diritto il punto di vista cognitivo del trattamento paritario universale, ma con l'amore l'aspetto del legame emotivo e della cura. Non avendo ancora elaborato una versione sostanzialistica della sua concezione, qui Hegel non intende per eticità il tipo di relazione sociale che si instaura allorché l'amore, grazie all'impulso cognitivo del diritto, si è determinato come solidarietà universale tra i membri di una comunità; dal momento che assumendo questa disposizione ogni soggetto può rispettare l'altro nella sua particolarità individuale, in essa si realizza la forma più impegnativa di riconoscimento reciproco.

Dal confronto con la proposta di soluzione di Mead, tuttavia, emerge inevitabilmente che a questa concezione formale dell'eticità mancava in linea di principio qualsiasi accenno alla ragione per la quale gli individui devono provare sentimenti vicendevoli di rispetto solidale; senza l'aggiunta di un orientamento verso fini e valori comuni come quello cui Mead faceva riferimento in termini oggettivistici nella sua idea della divisione funzionale del lavoro, il concetto

di solidarietà viene a mancare del fondamento di un contesto esperienziale motivante. Per poter offrire all'estraneo il riconoscimento consistente nell'interesse solidale per il suo modo di vivere, è prima necessario compiere un'esperienza che mi istruisca sul fatto che noi condividiamo, in senso esistenziale, certe minacce con gli altri; quali siano però i rischi di questo tipo che effettivamente ci legano gli uni agli altri emerge a sua volta dalle rappresentazioni condivise di una vita riuscita nel contesto della comunità. Stabilire fino a che punto l'integrazione sociale delle società sia normativamente connessa a una comune concezione della vita buona costituisce oggi il tema del dibattito tra il liberalismo e il "comunitarismo"; a questa discussione ci riferiremo indirettamente verso la fine, quando cercheremo di ricavare dalle rappresentazioni sviluppate da Hegel e Mead una concezione formale dell'eticità.

5. Modelli di riconoscimento intersoggettivo: amore, diritto, solidarietà

Con gli strumenti costruttivi della psicologia sociale di Mead la teoria hegeliana della lotta per il riconoscimento ha ricevuto una riformulazione "materialistica". In Mead, nella nuova forma di un'ipotesi di ricerca empirica, non ritorna soltanto la premessa generale del giovane Hegel, secondo cui la formazione pratica dell'identità dell'uomo presuppone l'esperienza del riconoscimento intersoggettivo; anche per la distinzione concettuale tra diversi stadi del riconoscimento e perfino per la tesi di fondo relativa a una lotta che collega questi due piani si possono trovare nella sua opera gli equivalenti teorici di una concezione post-metafisica, formulata in termini naturalistici. Accogliendo la psicologia sociale di Mead possiamo dunque servirci dell'idea che già Hegel negli scritti jenesi aveva tratteggiato in modo geniale, benché rudimentale, e possiamo seguirla come filo conduttore di una teoria normativa della società; intento di quest'ultima è spiegare i processi di trasformazione sociale in riferimento alle pretese normative strutturalmente connesse alla relazione di reciproco riconoscimento.

Il punto di partenza di una simile teoria della società non può che consistere nel principio sul quale il pragmatista Mead concorda con il primo Hegel: la riproduzione della vita sociale avviene sotto l'imperativo di un reciproco riconoscimento, poiché i soggetti possono giungere a una relazione pratica con sé solo se imparano a concepirsi dalla prospettiva normativa dei loro partner nell'interazione, come i loro interlocutori sociali. Tuttavia questa premessa generale ha capacità chiarificatrice solo perché include un elemento dinamico: quell'imperativo ancorato nel processo della vita sociale agisce come un obbligo normativo che costringe gli individui alla progressiva estensione del contenuto del riconoscimento reciproco, poiché solo così essi sono in grado di dare espressione so-

ciale alle aspirazioni sempre crescenti della loro soggettività. Pertanto il processo di individuazione che si svolge nella storia della specie è legato a una contemporanea amplificazione dei rapporti di reciproco riconoscimento. L'ipotesi di sviluppo così tracciata può però diventare la pietra angolare di una teoria della società solo se viene sistematicamente correlata a processi che si svolgono nel contesto pratico della vita sociale: attraverso le lotte motivate moralmente dei gruppi sociali, attraverso il loro sforzo collettivo di promuovere sul piano istituzionale e culturale l'instaurarsi di forme allargate di reciproco riconoscimento, si realizza nella prassi una trasformazione normativamente orientata della società. Nella sua teoria del riconoscimento, Hegel ha compiuto in modo idealistico questo passo verso un modello conflittuale; Mead, invece, lo ha compiuto in modo che si potrebbe senz'altro già definire materialistico. Perciò entrambi, al contrario della tradizione teorica che da Machiavelli attraverso Hobbes giunge fino a Nietzsche, hanno interpretato la lotta sociale come una forza potenzialmente capace di produrre le strutture dello sviluppo morale della società. Ma prima di poter tratteggiare almeno a grandi linee questo plesso tematico centrale per la teoria della società alla quale mi rifaccio, è necessario il chiarimento sistematico di altre due premesse certo contenute ma non esplicitate nelle teorie del riconoscimento di Hegel e Mead. Anzitutto la tripartizione delle forme di reciproco riconoscimento, che entrambi gli autori sembrano concordi nell'applicare, necessita di una giustificazione ulteriore rispetto a quanto finora si è detto: è necessario mostrare fino a che punto regga questa differenziazione strutturale dei rapporti della vita sociale indipendentemente dai testi menzionati, mostrandone la congruenza globale con i risultati della ricerca empirica. Nelle prossime pagine questo avverrà sotto forma di una tipologia di taglio fenomenologico che cerca di descrivere i tre modelli di riconoscimento in modo che diventino empiricamente controllabili sulla base dei dati oggettivi emersi nei singoli ambiti d'indagine scientifica; il punto centrale, però, consisterà nel dimostrare che alle differenti forme di riconoscimento reciproco si possono effettivamente far corrispondere diversi stadi dell'autorelazione pratica dell'uomo, secondo quanto si trova già vagamente accennato nella psicologia sociale di Mead. Sulla base di questa tipologia si può affrontare il secondo compito lasciatoci in eredità da Hegel e Mead, che non hanno chiarito a sufficienza un'implicazione decisiva della loro concezio-

ne teorica. Entrambi, infatti, non sono stati in grado, per così dire, di determinare adeguatamente le esperienze sociali sotto la cui spinta deve avvenire, nel corso del processo storico, la lotta per il riconoscimento da loro tematizzata: né in Hegel né in Mead è rinvenibile una considerazione sistematica di quelle forme di misconoscimento che come equivalente negativo dei corrispondenti rapporti di riconoscimento possono rendere esperibile agli attori sociali la condizione del riconoscimento negato. Nel capitolo successivo verrà quindi intrapreso il tentativo di colmare questa lacuna distinguendo sistematicamente diverse modalità di degradazione e offesa dell'essere umano; il riferimento alla tipologia delle forme di riconoscimento sarà suggerito dalla tesi secondo cui le forme di misconoscimento devono essere distinte utilizzando come criterio questa domanda: quale stadio dell'autorelazione conquistata per via intersoggettiva da una persona viene da esse danneggiato o addirittura distrutto?[1]

Benché negli scritti di Mead non sia rinvenibile alcun concetto capace di sostituire adeguatamente quello romantico dell'amore, nondimeno anche la sua teoria, come quella di Hegel, corre lungo la differenziazione di tre forme di reciproco riconoscimento: il riconoscimento giuridico e l'adesione solidale vanno distinti, in quanto modalità particolari di riconoscimento, dall'investimento emotivo a noi noto con le relazioni amorose e con l'amicizia. Già in Hegel a questi tre modelli di reciprocità corrispondono altrettante concezioni particolari della persona, nel senso che a ogni stadio del rispetto reciproco cresce anche l'autonomia soggettiva del singoli individui; ma solo in Mead l'intuizione qui implicita viene esposta nella forma sistematica di un'ipotesi empirica in base alla quale nella successione delle tre forme di riconoscimento aumenta anche il grado di relazione positiva della persona con se stessa. Inoltre entrambi, l'autore della *Realphilosophie* non diversamente dal pragmatista americano, concordano nel tentativo di localizzare le diverse modalità del riconoscimento in sfere particolari della riproduzione sociale: Hegel distingue ben presto nella sua filosofia politica tra famiglia, società civile e stato; in Mead si può documentare una tendenza a differenziare dalle relazioni primarie degli "altri" concreti i rapporti giuridici e la sfera del lavoro come due diverse forme di realizzazione dell'"altro generalizzato".

A favore dell'impostazione sistematica soggiacente a queste diverse tripartizioni parla anzitutto la circostanza che essa si rispecchia in modo sorprendente nelle differenziazioni di una serie di altri filosofi sociali: così Max Scheler con la "comunità della vita", la "società" e la "comunità delle persone" distingue tre "forme essenziali dell'unità sociale", che, non diversamente da Hegel e Mead, mette in parallelo con gli stadi di sviluppo della persona umana;[2] in *I limiti della comunità* di Plessner si trova una distinzione, peraltro evidentemente desunta dall'ontologia sociale di Scheler, fra le tre sfere dei vincoli primari, dello scambio sociale e della comunità oggettiva, corrispondente a gradi diversi della fiducia intersoggettiva.[3] Ma, per quanto ampia possa essere questa lista di collegamenti trasversali nella storia delle idee, essa consente soltanto di dimostrare che una suddivisione della vita sociale in tre sfere di interazione è altamente plausibile: è chiaramente possibile distinguere tra forme differenti di integrazione sociale a seconda che quest'ultima avvenga attraverso la creazione di vincoli emotivi, l'attribuzione di diritti o l'orientamento verso valori comuni. Invece l'elemento specifico della teoria sostenuta da Hegel e Mead consiste anzitutto nel ricondurre quelle tre sfere dell'interazione a differenti modelli di riconoscimento reciproco, a ciascuno dei quali sono inoltre correlati specifici potenziali di sviluppo morale e differenti modalità di autorelazione individuale. Per verificare queste aspirazioni sempre più ampie conviene cercare di ricostruire il contenuto manifesto dell'amore, del diritto e della solidarietà fino al punto in cui si dischiude la possibilità di un collegamento produttivo con i risultati delle singole ricerche scientifiche; nella verifica compiuta sulla base del materiale delle indagini empiriche bisognerà poi mostrare se i tre modelli relazionali possono essere effettivamente distinti l'uno dall'altro in modo tale che costituiscano tipologie autonome in riferimento al *medium* del riconoscimento, alla modalità di autorelazione resa possibile e al potenziale di sviluppo morale.

1) Dovendo parlare dell'amore non solo nel senso limitativo che il concetto ha assunto a partire dalla rivalutazione romantica del rapporto di intimità sessuale,[4] è anzitutto consigliabile impiegare il termine nel modo più neutrale: qui per relazioni d'amore vanno intese tutte le relazioni primarie che conformemente al modello delle relazioni erotiche di coppia, delle amicizie e delle relazioni genitore-bambino consistono in forti vincoli affettivi tra poche persone. Questa proposta coincide con l'impiego che del concetto fa Hegel, visto che anche per lui l'amore designa qualcosa di

più del solo rapporto realizzato nella sfera sessuale tra uomo e donna; certo, nei suoi primi scritti ricorre ancora il motivo proprio del primo romanticismo del legame sentimentale tra i sessi, ma nella nostra interpretazione abbiamo messo in luce che egli applica il concetto anche al rapporto affettivo tra genitori e figli all'interno della famiglia. Per Hegel l'amore rappresenta il primo stadio del reciproco riconoscimento, poiché in esso i soggetti si confermano reciprocamente nella loro concreta natura di esseri bisognosi: nell'esperienza reciproca della dedizione amorosa entrambi i soggetti si sentono uniti dal fatto di dipendere l'uno dall'altro nelle loro necessità. Inoltre, poiché i bisogni e gli affetti possono ricevere "conferma" solo venendo soddisfatti o anche contraccambiati direttamente, qui il riconoscimento deve possedere il carattere di incoraggiamento e approvazione affettiva; pertanto questo rapporto di riconoscimento è anche necessariamente legato all'esistenza fisica degli "altri" concreti, che dimostrano gli uni agli altri sentimenti di particolare apprezzamento. La chiave per la trasposizione di questa tematica nei contesti di indagine relativi a specifici ambiti di ricerca è rappresentata dalla formulazione di Hegel secondo la quale l'amore dev'essere compreso come un "esser se stessi in un estraneo";[5] così, delle relazioni affettive di tipo primario si dice che dipendono da un equilibrio precario tra autonomia e legame, allo stesso modo in cui lo si afferma nella teoria psicoanalitica della relazione oggettuale, orientata alla determinazione delle cause delle devianze patologiche. Con l'interesse della psicoanalisi per le dinamiche interattive in cui è coinvolto il bambino, il legame affettivo con altre persone viene preso in considerazione come un processo la cui riuscita dipende dal reciproco mantenimento di una tensione tra rinuncia simbiotica a se stessi e autoaffermazione individuale; perciò la tradizione di ricerca della teoria della relazione oggettuale è particolarmente adatta a far intendere l'amore come un rapporto di interazione basato su una particolare modalità di reciproco riconoscimento.

Nella teoria della relazione oggettuale dall'analisi terapeutica delle patologie relazionali vengono formulate ipotesi sulle condizioni che possono portare a una forma riuscita di legame affettivo con altre persone. Prima però che nella psicoanalisi si arrivasse a concentrarsi con tanta attenzione sugli aspetti interpersonali dell'agire umano, fu necessaria una serie di scossoni teorici capaci di mettere in dubbio la rappresentazione ortodossa dello sviluppo

della vita pulsionale infantile.[6] Per Freud e i suoi allievi i partner nell'interazione con il bambino erano significativi solo nella misura in cui comparivano come oggetti di un investimento libidico derivante dal conflitto intrapsichico fra le istanze pulsionali inconsce e i meccanismi di controllo che vengono insediandosi nell'Io; al di là di questo ruolo mediato e secondario, soltanto alla madre veniva accreditata una funzione indipendente come persona di riferimento, poiché nella fase di totale mancanza di autonomia psichica del neonato la minaccia della sua perdita sarebbe stata la causa di tutte le successive manifestazioni di angoscia.[7] In questo modo veniva fissata un'immagine dello sviluppo psichico del bambino nella quale le relazioni con le altre persone erano considerate come semplici occasioni del manifestarsi delle pulsioni libidiche. Già le ricerche empiriche di René Spitz dovettero però suscitare i primi dubbi a questo riguardo: dalle sue osservazioni era infatti emerso che la perdita dell'attenzione materna comporta pesanti disturbi nel comportamento del neonato anche quando per il resto gli è assicurato il soddisfacimento di tutti i bisogni corporei.[8] Come Morris Eagle ha mostrato nella sua panoramica su *La psicoanalisi contemporanea,*[9] questi primi accenni al significato indipendente che i vincoli emozionali assumono per lo sviluppo infantile vennero ben presto confermati e avvalorati dagli esiti di una serie di ricerche psicologiche successive: gli studi sperimentali in campo etnologico fornirono la dimostrazione che il legame tra i piccoli delle scimmie e le loro madri adottive non deriva dal soddisfacimento delle pulsioni, ma è prodotto soltanto dall'esperienza del "piacere del contatto".[10] Le ricerche pionieristiche di John Bowlby permisero di accertare che il neonato umano sviluppa già nei primi mesi di vita una disponibilità attiva a creare un'intimità interpersonale che costituisce la base di tutte le forme successive di legame emotivo.[11] Infine Daniel Stern, non da ultimo sotto lo stimolo delle ricerche di Spitz e Bowlby, produsse prove convincenti del fatto che l'interazione tra madre e bambino si svolge come un processo molto complesso, nel quale i due partecipanti acquistano la capacità di vivere sentimenti e sensazioni comuni.[12]

Nell'ambito di una psicoanalisi aperta alla ricerca quale era quella inglese e statunitense nel dopoguerra, tutto ciò non poteva che produrre un effetto oltremodo stimolante, dal momento che, in contrasto con il modello strutturale Es-Io della teoria freudiana, sembrava rinviare al significato durevole delle prime esperienze prelin-

guistiche di interazione: se il processo di socializzazione dipendeva in modo determinante da esperienze che il bambino fa nella relazione affettiva con i suoi primi partner, allora non poteva essere più sostenuta la rappresentazione ortodossa, secondo la quale lo sviluppo psichico si compirebbe come una successione di forme organizzative del rapporto "monologico" tra pulsioni libidiche e capacità dell'Io. Il quadro concettuale della psicoanalisi necessitava invece di un fondamentale allargamento a quella dimensione indipendente delle interazioni sociali entro cui il bambino attraverso la relazione emotiva impara a concepirsi come un soggetto autonomo. Questa conclusione teorica venne infine confermata sul piano terapeutico dalla constatazione che un numero crescente di pazienti soffriva di malattie psichiche non più riconducibili a conflitti intrapsichici tra le componenti dell'Io e dell'Es, ma solo a disturbi interpersonali nel processo di acquisizione della propria autonomia da parte del bambino; queste forme di patologia, presenti per esempio nel caso dei sintomi borderline e narcisistici, inducevano sempre più spesso i terapeuti a ricorrere a ipotesi interpretative incompatibili con le rappresentazioni ortodosse, in quanto cercavano di attribuire un significato indipendente ai legami reciproci tra i bambini e le persone di riferimento.

La teoria psicoanalitica della relazione oggettuale rappresenta il primo tentativo di una risposta concettuale alle varie obiezioni qui sinteticamente riportate; una valutazione più approfondita della funzione psichica svolta dalle esperienze di interazione infantili ne terrà conto considerando la relazione affettiva con altre persone come una seconda componente del processo di maturazione, che integra l'organizzazione delle pulsioni libidiche. Non è però l'allargamento intersoggettivistico del quadro esplicativo psicoanalitico, in quanto tale, a rendere la teoria della relazione oggettuale particolarmente adeguata agli scopi di una fenomenologia delle relazioni di riconoscimento. Questa teoria consente di caratterizzare l'amore come forma determinata di riconoscimento in base alla specifica modalità con cui in esso il successo dei legami affettivi viene fatto dipendere dalla capacità, acquisita nella prima infanzia, di bilanciare tra simbiosi e autoaffermazione. All'affermazione di questo importante punto di vista, in cui trovano sorprendentemente conferma le intuizioni del giovane Hegel, ha aperto la strada lo psicoanalista inglese Donald W. Winnicott. Successivamente, riprendendo i suoi scritti, Jessica Benjamin ha intrapreso un primo tentativo di interpretare la relazione amorosa, con i mezzi della psicoanalisi, come un processo di reciproco riconoscimento.

I lavori di Winnicott sono scritti nella prospettiva di un pediatra di formazione psicoanalitica che, nel quadro di una trattazione dei disturbi psichici del comportamento, intende acquisire chiarimenti sulle condizioni di una socializzazione "soddisfacente" dei bambini.[13] Ciò che già distingue il suo approccio dalla tradizione ortodossa della psicoanalisi è un assunto che può essere inserito senza difficoltà nel quadro teorico tracciato da Hegel e Mead: nei primi mesi di vita il bambino è talmente dipendente dalle cure materne nell'integrazione pratica del suo comportamento, che se la ricerca psicoanalitica volesse considerarlo isolatamente da ogni persona di riferimento, come un oggetto di studio indipendente, compirebbe un'astrazione fuorviante.[14] La premura con cui la madre tiene in vita il neonato non è qualcosa di secondario, che si aggiunga al comportamento del bambino, ma si fonde con esso al punto che è plausibile ipotizzare per l'inizio di ogni vita umana una fase di intersoggettività indifferenziata, cioè di simbiosi. Per Winnicott ciò significa più di quanto nella teoria freudiana viene indicato con il concetto di "narcisismo primario": non soltanto il neonato percepisce in modo allucinatorio tutte le cure materne come un effetto della propria onnipotenza, ma, viceversa, anche la madre percepisce ogni reazione del bambino come componente di un unico ciclo d'azione. Questa originaria unità di comportamento, vissuta da entrambi, per la quale la ricerca empirica ha nel frattempo adottato il concetto di "intersoggettività primaria",[15] dà luogo alla domanda che più di ogni altra ha impegnato Winnicott: come va inteso il processo interattivo attraverso il quale madre e bambino riescono a staccarsi da una condizione di unità indifferenziata per imparare alla fine ad accettarsi e ad amarsi come persone differenti?

Già il modo di formulare la questione mostra che Winnicott ha inteso fin dall'inizio il processo di maturazione infantile come un compito che può essere assolto solo nel gioco intersoggettivo dei rapporti tra madre e bambino: poiché entrambi i soggetti entrano nella condizione di unità simbiotica anzitutto grazie a prestazioni attive, devono in certo modo imparare dall'altro come possono differenziarsi in esseri autonomi. Di conseguenza, i concetti che Winnicott impiega per caratterizzare le singole fasi di questo processo di maturazione sono sempre anche descrizioni della condizione psichica non di una soltanto delle due parti, cioè del bambi-

no, bensì della configurazione di volta in volta assunta dal rapporto tra madre e bambino. I progressi dello sviluppo infantile che conducono a una personalità psichicamente sana vengono colti nei cambiamenti strutturali di una relazione intersoggettiva, non nelle trasformazioni che investono l'organizzazione del potenziale delle pulsioni individuali. Il tratto distintivo della prima fase, cioè del rapporto di comunanza simbiotico che si realizza subito dopo la nascita, è perlopiù indicato da Winnicott con la categoria della "dipendenza assoluta".[16] Essa significa che qui i due partner nell'interazione dipendono integralmente l'uno dall'altro nel soddisfacimento dei loro bisogni, senza essere in grado di tracciare individualmente un confine tra sé e l'altro. Da una parte, infatti, la madre sperimenta la dipendenza indifesa del neonato come una carenza della sua stessa condizione, poiché si è identificata proiettivamente con lui nel corso della gravidanza; perciò la sua attenzione emotiva è così integralmente rivolta al neonato da insegnarle ad adeguare cure e premure, come per un impulso interiore, alle mutevoli esigenze del piccolo, da lei per così dire condivise. A questa precaria dipendenza dalla madre, che Winnicott ritiene necessiti del riconoscimento protettivo da parte di un terzo,[17] corrisponde d'altra parte la completa inermità del neonato, non ancora capace di articolare con alcun mezzo comunicativo i suoi bisogni fisici ed emotivi. Non essendo in grado di compiere una differenziazione cognitiva tra sé e l'ambiente, il bambino nei primi mesi di vita si muove entro un orizzonte esperienziale la cui continuità può essere assicurata solo dall'aiuto integrativo di un partner nell'interazione. Dal momento che tra le qualità necessarie alla vita possedute da questo mondo indifferenziato dell'esperienza non c'è soltanto l'allentamento delle tensioni pulsionali, ma anche la garanzia di un piacere del contatto corporeo, il neonato dipende interamente dall'amore materno dimostrato attraverso forme di "holding" corrispondenti ai suoi bisogni. Solo nello spazio fisico dell'"essere tenuto in braccio" il neonato può imparare a coordinare le sue funzioni motorie e le sue percezioni sensoriali attorno a un unico centro di esperienza, pervenendo così allo sviluppo di uno schema corporeo. Poiché dunque l'attività del proteggere possiede una straordinaria importanza per lo sviluppo del bambino, in alcune occasioni Winnicott ha anche designato quella condizione simbiotica con il nome di "stadio dell'holding".[18]

Questa fase di dipendenza reciproca fra madre e bambino giunge alla fine solo quando entrambi acquisiscono una porzione di nuova autonomia. Per la madre questa spinta all'emancipazione avviene nel momento in cui può nuovamente allargare il proprio campo di attenzione sociale cominciando ad attenuare la sua identificazione primaria, corporea, con il neonato; il ritorno alla routine quotidiana e la ritrovata disponibilità per le persone di riferimento a lei familiari la inducono a negare il diretto soddisfacimento dei bisogni del bambino, pur ancora spontaneamente intuiti. Di conseguenza quest'ultimo è lasciato solo per intervalli sempre più lunghi. A questo «graduale venir meno dell'adattamento»[19] della madre corrisponde da parte del neonato uno sviluppo intellettuale che con l'estensione dei riflessi condizionati comporta anche la capacità cognitiva di differenziare tra il proprio Io e l'ambiente: in media verso i sei mesi egli comincia a comprendere i segnali acustici e ottici come indicazioni di prossimi soddisfacimenti dei bisogni, sicché poco a poco diventa capace di sopportare una breve assenza della madre. Così, quando la persona di quest'ultima viene percepita per la prima volta come qualcosa nel mondo, non sottoposto al controllo della sua onnipotenza, nel bambino comincia a formarsi un'embrionale consapevolezza della propria dipendenza: egli esce dalla fase della dipendenza assoluta, poiché ora l'affidarsi alla madre rientra nel suo orizzonte in modo tale che apprende a orientare i propri impulsi personali verso determinati aspetti mirati delle premure di lei. In questo nuovo stadio dell'interazione, che Winnicott designa con il concetto di "dipendenza relativa",[20] si collocano tutti i passaggi decisivi nello sviluppo della capacità infantile di contrarre legami. A tali passaggi Winnicott ha dedicato la parte più ampia e più istruttiva delle sue analisi, che consentono di comprendere come nel rapporto tra madre e bambino possa realizzarsi quell'"essere se stesso in un estraneo" che va inteso come modello elementare di tutte le forme più mature di amore.

Per il bambino, il processo di disillusione che si avvia quando la madre, riacquistando una sempre maggiore autonomia d'azione, non può più stare permanentemente a sua disposizione, rappresenta una grande sfida, di cui non è facile venire a capo: poiché la persona che fino a quel momento aveva costituito nella sua fantasia una parte del suo mondo soggettivo si è progressivamente sottratta al suo onnipotente controllo, egli deve sforzarsi di arrivare a un "riconoscimento dell'oggetto come un'entità per se stessa".[21] Il bambino

è in grado di attuare questo compito nella misura in cui il suo ambiente sociale gli consente l'applicazione di due meccanismi psichici che insieme servono all'elaborazione affettiva della nuova esperienza. Winnicott ha descritto il primo dei due meccanismi sotto la voce "distruzione"; il secondo viene da lui esposto nel quadro della sua concezione dei "fenomeni transizionali".

La progressiva consapevolezza di una realtà di cui non può disporre si accompagna ben presto nel neonato a una tendenza a compiere atti aggressivi principalmente indirizzati alla madre, percepita ora a sua volta come un essere indipendente; quasi per insorgere contro l'esperienza dello svanire della propria onnipotenza, egli cerca di distruggere con botte, morsi, pugni il corpo di lei, percepito fino a quel momento esclusivamente come fonte di piacere. Negli approcci interpretativi tradizionali queste esplosioni di aggressività infantile in genere vengono poste in un nesso causale con le frustrazioni che necessariamente si accompagnano alla perdita del controllo onnipotente; per Winnicott, invece, esse rappresentano delle azioni in se stesse ricche di senso, mediante le quali il neonato verifica inconsapevolmente se l'oggetto dell'investimento affettivo fa effettivamente parte di una realtà non influenzabile, in questo senso "oggettiva". Il fatto che la madre sopravviva ai suoi attacchi distruttivi senza vendicarsi lo introduce per così dire attivamente in un mondo nel quale accanto a lui esistono altri soggetti.[22] Pertanto gli atti distruttivi e lesivi non sono espressione di un'elaborazione negativa di esperienze frustranti, ma rappresentano gli strumenti costruttivi con il cui aiuto il bambino può pervenire a un riconoscimento non ambivalente della madre come "un essere dotato di propri diritti": se quest'ultima si rapporta ai suoi tentativi di azioni distruttive come una persona capace di resistere e se con i propri dinieghi gli ha addirittura offerto l'occasione per le sue esplosioni di rabbia, egli, grazie all'integrazione dei suoi impulsi aggressivi, diventerà capace di amarla senza narcisistiche fantasie di onnipotenza. Nel legame che ora si è instaurato il bambino è in grado di conciliare la sua dipendenza ancora alimentata da tendenze simbiotiche con l'esperienza dell'indipendenza di lei:

> La madre è necessaria per tutta quest'epoca a causa del suo valore di garante della sopravvivenza. Essa è una madre-ambiente e nello stesso tempo una madre-oggetto, un oggetto dell'amore eccitato, e in quest'ultimo ruolo essa viene ripetutamente distrutta o danneggiata. Il bambino a poco a poco finisce con l'integrare questi due aspetti della madre e con l'essere capace sia di amare la madre che sopravvive sia di essere affettuoso con lei.[23]

Se in questo modo intendiamo il primo processo di distacco del bambino come il risultato di manifestazioni comportamentali aggressive, risulta giustificata la proposta di Jessica Benjamin che a questo riguardo suggerisce di utilizzare, come illuminante modello esplicativo, la lotta per il riconoscimento descritta da Hegel:[24] infatti solo nel tentativo di distruggere sua madre, cioè sotto forma di una lotta, il bambino sperimenta la propria dipendenza dalla dedizione amorevole di una persona, che esiste indipendentemente da lui, come un essere con proprie pretese. Ma, viceversa, questo comporta che anche la madre impari ad accettare l'indipendenza del bambino, se vuole "sopravvivere" ai suoi attacchi distruttivi nel quadro di un campo d'azione che per lei torna a essere ampio: quella situazione, carica di connotazioni aggressive, le impone di intendere le fantasie proiettive del bambino come contrarie ai propri interessi, dunque tali da caratterizzarlo necessariamente come persona che ha raggiunto una relativa autonomia. Se, lungo la via così tracciata, è stato compiuto un primo passo verso la reciproca demarcazione, madre e figlio possono sapersi dipendenti l'una dall'altro senza doversi fondere simbioticamente.

In una parte complementare delle sue analisi Winnicott afferma che il bambino giungerà tanto più facilmente a questa forma primitiva di equilibrio tra autonomia e simbiosi quanto più agevole sarà l'esplicarsi in lui di un secondo meccanismo di elaborazione; quest'ultimo è illustrato con l'aiuto di una concezione teorica caratterizzata dalla nozione di oggetto transizionale. Il fenomeno empirico che Winnicott ha presente consiste nella forte inclinazione del bambino di pochi mesi a intrattenere un rapporto carico di contenuti affettivi con gli oggetti del suo mondo materiale. Questi oggetti, siano essi i pezzi del giocattolo, i lembi del cuscino o il proprio pollice, sono trattati come un possesso esclusivo, talvolta amato teneramente, ma anche distrutto con furia. La chiave per spiegare la funzione di questi oggetti transizionali è scorta da Winnicott nel fatto che essi vengono ascritti anche dai partner che interagiscono con il bambino a un ambito d'esperienza rispetto a cui risulta privo di senso domandarsi se si tratti di realtà o di immaginazione. Come per una tacita intesa essi si sono insediati in un ambito "intermedio", che le parti interessate non possono stabilire con certezza se

appartenga a un mondo interiore di mere allucinazioni o al mondo empirico degli stati di fatto oggettivi:

> Dell'oggetto transizionale si può dire che vi sia una intesa tra noi e il bambino sul fatto che noi non porremo mai la domanda: 'hai concepito tu questo o si è presentato a te dal di fuori?' Il fatto importante è che non ci si aspetta nessuna decisione su questo punto. La domanda non va formulata.[25]

Se assieme a ciò si tiene presente la fase di sviluppo nella quale si colloca la scoperta di questi oggetti intermediari di riferimento, risulta senz'altro plausibile l'ipotesi che essi rappresentino delle formazioni sostitutive della madre, perduta nella realtà esteriore. Poiché dal punto di vista ontologico possiedono una sorta di duplice natura, il bambino davanti agli occhi dei genitori può servirsene in modo pratico, per far sopravvivere le sue originarie fantasie di onnipotenza al di là dell'esperienza della separazione e, nello stesso tempo, per metterle alla prova creativamente nella realtà. D'altronde, questo utilizzo ludico-sperimentale mette in luce anche che la funzione degli oggetti transizionali non può limitarsi all'assunzione simbiotica del ruolo della madre, così come veniva percepita nella fase della fusione; il bambino non solo si rapporta con tenerezza simbiotica agli oggetti da lui scelti, ma li bersaglia continuamente con attacchi rabbiosi e tentativi di distruzione. Da tutto ciò Winnicott ritiene di poter concludere che gli oggetti transizionali costituiscono in certo modo degli elementi ontologici di mediazione tra il vissuto primario della fusione e l'esperienza dell'essere separato: nell'interazione ludica con gli oggetti posseduti affettivamente il bambino cerca sempre di nuovo di sanare simbolicamente la frattura per lui dolorosa tra il mondo interiore e la realtà esterna. Il fatto che a ciò è anche collegato l'inizio di una formazione illusoria accettata intersoggettivamente induce Winnicott a compiere un ulteriore passo in avanti e a formulare una tesi gravida di conseguenze, benché difficilmente percepibili a prima vista: costituendosi come soluzione di un compito che si ripresenterà all'uomo per tutta la vita, quella sfera ontologica di mediazione è il luogo psichico d'origine di tutti gli interessi che l'adulto rivolgerà alle oggettivazioni culturali. In un passaggio non privo di accenti speculativi, Winnicott scrive:

> Si prende qui per assunto che il compito di accettazione-di-realtà non è mai completato, che nessun essere umano è libero dalla tensione di mettere in rapporto la realtà interna con la realtà esterna, e che il sollievo da questa tensione è provveduto da un'area intermedia di esperienza [...] che non viene messa in dubbio (arte, religione ecc.). Questa area intermedia è in diretta continuità con l'area del gioco del bambino piccolo, che è "perduto" nel gioco.[26]

Quest'ultima aggiunta aiuta anche a capire perché la concezione degli oggetti transizionali vada intesa come un'estensione diretta di quell'interpretazione dell'amore in termini di teoria del riconoscimento che è ritrovabile negli scritti di Winnicott. In base a tale concezione, infatti, il bambino è in condizione di perdersi nel rapporto con l'oggetto prescelto solo se anche dopo il distacco dalla madre, fino ad allora percepita in modo simbiotico, può riporre tanta fiducia nella continuità della dedizione di lei da riuscire senza preoccupazione a essere solo con se stesso, protetto da un'intersoggettività comunque avvertita. La creatività infantile, e più in generale la capacità immaginativa dell'uomo, si fonda sul presupposto di una "capacità di essere solo" che a sua volta può sussistere solo in virtù di una fiducia elementare nella dedizione della persona amata.[27] Da qui prende avvio una serie di considerazioni di ampia portata sul nesso tra creatività e riconoscimento, che però in questo momento non sono per noi di particolare interesse. Per il tentativo di ricostruire l'amore come uno specifico rapporto di riconoscimento assume invece un'importanza centrale l'affermazione di Winnicott secondo cui la capacità del bambino di essere solo dipende dalla sua fiducia nella durevolezza della dedizione materna. La tesi così tracciata getta luce sul tipo di autorelazione cui un soggetto può pervenire quando si sa amato da una persona percepita come indipendente, per la quale, a sua volta, egli prova affetto e amore.

Se la madre ha saputo superare il test inconscio del suo bambino e ne ha sopportato gli attacchi aggressivi senza vendicarsi negandogli il proprio amore, d'ora innanzi, nella prospettiva del figlio, apparterrà a un mondo esteriore dolorosamente accettato. Ora per la prima volta, come si è detto, il bambino dovrà diventare consapevole della propria dipendenza dalle sue premure. Se questo amore della madre è durevole e sicuro, all'ombra della fidatezza intersoggettiva di tale sentimento egli acquisterà anche fiducia nella possibilità che le proprie esigenze trovino soddisfazione in un contesto sociale; attraverso l'itinerario psichico così dischiuso viene progressivamente dispiegandosi in lui una elementare capacità di essere solo. Winnicott riconduce la capacità del bambino di essere solo con se stesso,

nel senso di cominciare a scoprire con serenità "la sua vita personale", all'esperienza della "continuità dell'esistenza di una madre attendibile":[28] solo nella misura in cui è presente "un oggetto buono nella realtà psichica dell'individuo"[29] egli può accogliere i propri impulsi interiori senza la paura di essere abbandonato, cercando di seguirli in modo creativo, aperto all'esperienza.

Lo spostamento della concentrazione su quella parte del proprio Sé che Mead aveva chiamato Io presuppone dunque la fiducia nel fatto che la persona amata perseveri nel suo affetto anche quando non le si rivolge la propria attenzione. A sua volta, però, questa sicurezza è solo il lato esteriore di una radicata fiducia che i propri bisogni trovino un soddisfacimento costante da parte dell'altro, perché possiedono per lui un valore particolare. Pertanto la capacità di essere solo è l'espressione pratica di una forma di autorelazione individuale come quella indicata da Erikson sotto il nome di "fiducia in se stesso": il bambino, diventando certo dell'amore materno, acquista una fiducia in sé che gli consente di essere solo con se stesso senza paure.

In una nota a margine piuttosto criptica, tipica del suo stile espositivo, Winnicott afferma che questo poter-essere-soli comunicativamente protetto è fatto della stessa stoffa «di cui è fatta l'amicizia»;[30] con ciò si deve intendere che ogni forte vincolo affettivo tra esseri umani dischiude la reciproca opportunità di rapportarsi a se stessi con quanta serenità e distensione è possibile al neonato quando può abbandonarsi alle premure e all'affetto della madre. Questo riferimento può essere inteso come una esortazione sistematica a scoprire nella relazione riuscita tra madre e bambino la modalità di interazione la cui ripetizione matura allo stadio della vita adulta è indice della positiva realizzazione di legami affettivi con altri esseri umani. Perciò, siamo metodologicamente autorizzati a trarre da queste analisi del processo di maturazione infantile conclusioni teoriche sulla struttura comunicativa che fa dell'amore un particolare rapporto di reciproco riconoscimento.

Dobbiamo allora partire dall'ipotesi che tutte le relazioni amorose vengano stimolate dal ricordo inconscio dell'originaria esperienza di fusione tra madre e bambino. La condizione simbiotica dell'essere-uno modella così incisivamente lo schema esperienziale del pieno appagamento da tener desto per tutta la vita alle spalle dei soggetti il desiderio di fondersi con un'altra persona. Tuttavia, questo desiderio di fusione si trasforma nel sentimento dell'amore solo

se è stato tanto disilluso dall'inevitabile esperienza della separazione che d'ora in poi in esso sarà costitutivamente incluso il riconoscimento dell'altro come una persona indipendente. Solo la simbiosi spezzata fa sì che tra due esseri umani si realizzi quell'equilibrio produttivo tra demarcazione e superamento dei limiti proprio della struttura di un rapporto d'amore maturato attraverso una vicendevole disillusione. Quindi il poter-essere-soli costituisce il polo soggettivo di una tensione intersoggettiva, della quale il secondo polo è la capacità di fusione illimitata con l'altro. L'atto di reciproca apertura con il quale i soggetti si sperimentano come vicendevolmente conciliati assume configurazioni differenti a seconda del tipo di legame: nelle amicizie può trattarsi dell'esperienza comune di un dialogo spensierato o di uno stare assieme totalmente privo di forzature; nelle relazioni erotiche è l'unione sessuale a far sì che uno si sappia conciliato con l'altro senza differenze. In ogni caso, però, il processo di fusione trae la condizione della sua possibilità solo dall'esperienza opposta dell'altro che sempre di nuovo rimarca i propri confini. Solo riacquistando, grazie alla sicurezza dell'altrui dedizione, la forza per potersi nuovamente aprire a se stessa in un rapporto riflessivo disteso, la persona amata diventa soggetto autonomo con il quale l'esser-uno può essere vissuto come una situazione di perdita delle rispettive demarcazioni. Pertanto la forma di riconoscimento corrispondente all'amore, che Hegel aveva descritto come un "essere se stessi in un estraneo" non designa una condizione intersoggettiva, ma un campo di tensione comunicativo che media in continuazione tra l'esperienza del poter-essere-soli e quella dell'essere fusi: l'"ego-centrismo" e la simbiosi costituiscono dei contrappesi complementari, che solo se presi assieme consentono un reciproco "essere presso di sé nell'altro".

Queste conclusioni perdono un po' del loro carattere speculativo se vengono messe in relazione con le riflessioni psicanalitiche di Jessica Benjamin sulle deformazioni patologiche delle relazioni amorose. Anche lei fa propria la teoria della relazione oggettuale per formulare, grazie alle conoscenze sul decorso riuscito della separazione tra la madre e il bambino, alcune ipotesi in merito alla struttura interattiva propria di un legame felice tra adulti. In questo tentativo, però, è riuscita anzitutto a comprendere la dinamica delle distorsioni del rapporto d'amore indicate con i concetti clinici di "masochismo" e "sadismo".[31] Il vantaggio di una concezione dell'amore basata sulla teoria del riconoscimento, concezione che qui è stata svi-

luppata in riferimento a Winnicott, è dato dalla possibilità di intendere sistematicamente queste forme di fallimento come il risultato di uno sbilanciamento unilaterale verso uno dei due poli dell'equilibrio del riconoscimento: nei casi patologici, la reciprocità della tensione intersoggettiva è disturbata dall'incapacità di uno dei soggetti coinvolti o di staccarsi dalla condizione di autonomia centrata sull'Io o da quella della dipendenza simbiotica. Unilateralizzazioni di questo tipo, come la Benjamin riesce a dimostrare, interrompono lo scambio continuativo tra ego-centrismo e de-centramento, mettendo al suo posto uno schema rigido di reciproca integrazione: alla fine, la dipendenza simbioticamente alimentata di uno dei due partner nella relazione amorosa si rapporta in modo complementare alle fantasie di onnipotenza cariche di valenze aggressive, cui è fissato l'altro partner.[32] Per Jessica Benjamin è ovviamente fuori discussione che queste alterazioni dell'equilibrio del riconoscimento vadano ricondotte a disturbi psichici la cui origine comune risiede nello svolgimento anomalo del processo di distacco del bambino dalla madre. A questo riguardo può appoggiarsi ai risultati terapeutici presentati per esempio da Otto F. Kernberg nelle sue ricerche psicoanalitiche sulla "patologia della vita amorosa".[33]

Tuttavia qui i contenuti di questa derivazione genetica non sono interessanti nello specifico, ma solo perché il loro oggetto è dato da disturbi nella vita relazionale che possono essere misurati con le categorie del reciproco riconoscimento: se uno dei criteri per poter parlare di una deviazione nei legami affettivi è dato dall'idea di una reciprocità fallita tra condizioni in tensione, allora, viceversa, si dimostra anche empiricamente plausibile un concetto dell'amore formulato sulla base di una teoria del riconoscimento.

La possibilità di interpretare il materiale clinico sulle patologie relazionali nel senso dell'unilateralizzazione strutturale di un equilibrio di riconoscimento implica da parte del terapeuta l'ipotesi che la relazione amorosa costituisca idealmente una simbiosi spezzata dal riconoscimento. Di conseguenza il noto modello di una costellazione di rapporti unilateralizzata in senso strumentale, alla quale Sartre nella sua analisi fenomenologica ha ridotto la relazione amorosa,[34] può essere considerato come una deviazione, spiegabile in termini psicoanalitici, da un ideale di interazione che possiamo mantenere come punto di riferimento. Poiché questo rapporto di riconoscimento prepara la strada anche a una sorta di autorelazione nella quale i soggetti raggiungono un'elementare fiducia in se stessi, esso

precede sia logicamente sia geneticamente qualsiasi altra forma di riconoscimento reciproco: il livello fondamentale di sicurezza emotiva non solo nell'esperienza, ma anche nella manifestazione dei propri bisogni e delle proprie sensazioni, al quale concorre l'esperienza intersoggettiva dell'amore, costituisce il presupposto psichico dello sviluppo di tutte le successive disposizioni al rispetto di sé.[35]

2) Se l'amore rappresenta una simbiosi spezzata dalla reciproca individuazione, allora ciò che in esso viene riconosciuto all'altra persona è chiaramente solo la sua indipendenza individuale; potrebbe perciò nascere l'idea sbagliata che la relazione amorosa sia contrassegnata unicamente da un tipo di riconoscimento che possiede il carattere di un'accettazione cognitiva dell'autonomia dell'altro. Che non possa essere così risulta già dal fatto che la conquista dell'indipendenza è necessariamente sostenuta da una fiducia affettiva nella continuità della comune dedizione; senza la sicurezza emotiva che la persona amata mantiene il suo affetto anche dopo aver recuperato la propria autonomia, per il soggetto amante non sarebbe possibile riconoscerne l'indipendenza. Poiché nella relazione d'amore questa esperienza deve essere reciproca, qui il termine riconoscimento designa il duplice processo con il quale l'altra persona acquista la propria libertà e nello stesso tempo consolida un legame emotivo; quando, cioè, si parla del riconoscimento come di un elemento costitutivo dell'amore non si intende un rispetto cognitivo, ma un'affermazione di autonomia accompagnata, anzi, sostenuta da affetto. Ogni rapporto d'amore, si tratti di quello tra genitori e bambino, dell'amicizia o della relazione intima, presuppone perciò la simpatia e l'attrazione, che sono poste al di fuori del controllo individuale. Esso non può essere trasferito a piacere a un numero maggiore di partner di un'interazione al di là dell'ambito sociale delle relazioni intersoggettive di tipo primario, poiché i sentimenti positivi di fronte ad altri esseri umani sono impulsi involontari. Anche se per questo nell'amore è sempre insito un necessario elemento di particolarismo morale, Hegel aveva nondimeno ragione nel ritenerlo il nucleo di ogni eticità: infatti, solo il legame alimentato simbioticamente che si realizza attraverso una delimitazione reciprocamente voluta dà la misura di fiducia in se stessi che è la base irrinunciabile della partecipazione autonoma alla vita pubblica.

Il rapporto giuridico si distingue sotto pressoché tutti gli aspetti decisivi dalla forma di riconoscimento dell'amore qui esposta con l'aiuto della teoria della relazione oggettuale. Entrambe le sfere

d'interazione vanno concepite come tipi di uno stesso modello di socializzazione per il fatto che la loro logica non può essere spiegata adeguatamente senza un riferimento al medesimo meccanismo di reciproco riconoscimento. Quanto alla sfera giuridica, Hegel e Mead hanno scorto un nesso di questo tipo nel fatto che noi possiamo arrivare a una comprensione del nostro Io come portatore di diritti solo se, viceversa, abbiamo una conoscenza degli obblighi normativi che dobbiamo rispettare di fronte agli altri: solo dalla prospettiva normativa di un "altro generalizzato" che ci insegna a riconoscere gli altri membri della comunità come portatori di diritti siamo in grado di comprenderci anche come persone giuridiche nel senso che possiamo essere sicuri dell'adempimento sociale di determinate nostre esigenze.

Negli anni della maturità Hegel ha esposto ancora una volta e con esemplare chiarezza nella sintesi complessiva dell'*Enciclopedia* questo necessario intreccio che lo porta, come Mead, a concepire il rapporto giuridico come una forma di reciproco riconoscimento:

> Nello stato [...] l'uomo viene riconosciuto e trattato come un essere razionale, come libero, come persona; e il singolo individuo a sua volta si rende degno di questo riconoscimento ubbidendo, con il superamento della naturalità della sua autocoscienza, a una volontà universale, alla volontà che è in sé e per sé, cioè si comporta nei confronti degli altri in modo universalmente valido, riconoscendoli come ciò che lui vuol essere considerato – come libero, come persona.[36]

Tuttavia questa formulazione, mediante l'uso del predicato "libero", mette in luce anche che Hegel con la forma di riconoscimento del diritto intende già sempre la specifica costituzione del rapporto giuridico moderno, poiché solo la sua pretesa si estende per principio a tutti gli uomini come esseri uguali e liberi; a lui premeva dimostrare che l'autonomia individuale del singolo è dovuta a una particolare modalità di reciproco riconoscimento, incorporata nel diritto positivo, mentre Mead con il suo concetto di "altro generalizzato" era interessato soprattutto alla logica del riconoscimento giuridico in quanto tale. Questa differenza, che abbiamo finora trascurato nella nostra ricostruzione di storia delle idee, deve essere chiarita perlomeno a grandi linee prima di poter rispondere alla domanda relativa al tipo specifico di riconoscimento e di autorelazione strutturalmente connessi al rapporto giuridico; infatti, nella distinzione tra il diritto legato alla tradizione e quello post-tradizionale diventa chiaro che la particolare forma di reciprocità del riconoscimento giuridico, diversamente da quella dell'amore, ha potuto realizzarsi solo in seguito a uno sviluppo storico.

Nella psicologia sociale di Mead era emerso che con il concetto di "riconoscimento giuridico" viene indicato essenzialmente quel rapporto nel quale Alter ed Ego si rispettano vicendevolmente come soggetti giuridici perché entrambi possiedono una comune conoscenza delle norme sociali in base alle quali nella loro comunità i diritti e i doveri sono legittimamente ripartiti. Questa nozione, però, non contiene indicazioni sul tipo di diritti che spettano individualmente al singolo, né sulla modalità fondativa in virtù della quale essi vengono prodotti all'interno della società; essa designa soltanto lo stato di fatto elementare per il quale ogni soggetto umano può essere considerato portatore di qualsiasi diritto se è riconosciuto socialmente come membro di una comunità: dal ruolo accettato intersoggettivamente di membro di una compagine sociale organizzata sulla base della divisione del lavoro risultano per il singolo determinati diritti, la cui osservanza egli può normalmente rivendicare appellandosi a un'autorità dotata del potere di sanzione.[37] Questo concetto estremamente debole di un ordinamento giuridico si presta a mettere in luce le caratteristiche generali del riconoscimento giuridico nelle società tradizionali: fino a quando le pretese legittime del singolo non comportano ancora il riferimento ai principi universalistici di una morale post-convenzionale, consistono solo nelle facoltà derivategli dal suo status di membro di una comunità concreta. Poiché Mead con il suo concetto dell'"altro generalizzato" si riferisce a sua volta a un ordinamento elementare di diritti e doveri cooperativi, con buone ragioni ha potuto ascrivere al riconoscimento giuridico un significato normativo limitato: ciò che del singolo soggetto qui riceve riconoscimento è solo la sua legittima partecipazione a una formazione sociale organizzata in base alla divisione del lavoro. Come abbiamo visto, anche questa forma tradizionale di riconoscimento giuridico costituisce già per il soggetto una difesa sociale della sua dignità umana; ma questa è ancora del tutto fusa con il ruolo che gli spetta nel quadro di una ripartizione ampiamente disuguale dei diritti e degli oneri.

La struttura da cui Hegel ha tratto le sue determinazioni della persona giuridica assume invece la forma di riconoscimento del diritto solo quando, storicamente, viene a dipendere dalle premesse costituite dai principi morali universali. Con il passaggio alla moder-

nità i fondamentali concetti post-convenzionali, che già prima erano stati sviluppati nella filosofia e nella teoria dello stato, penetrano nel diritto vigente e lo sottopongono alle necessità fondative connesse all'idea di un'intesa razionale su norme controverse. D'ora in poi, il sistema giuridico deve poter essere inteso come espressione degli interessi generalizzabili di tutti i membri della società, così che in base alla sua pretesa non sono più consentiti privilegi o eccezioni.[38] Poiché in tal modo ci si può attendere una disponibilità all'osservanza delle norme giuridiche dai partner nell'interazione solo se in linea di principio essi hanno potuto dare loro il proprio assenso come liberi e uguali, nel rapporto di riconoscimento del diritto si trasferisce una forma nuova ed estremamente impegnativa di reciprocità: ubbidendo alla stessa legge, i soggetti giuridici si riconoscono reciprocamente come persone capaci, in condizioni di autonomia individuale, di decidere razionalmente sulle norme morali. Diversamente dalle determinazioni di Mead, quelle di Hegel si riferiscono all'ordinamento giuridico di una società solo in quanto quest'ultimo ha potuto staccarsi dall'autorità indiscussa delle tradizioni etiche, convertendosi in un principio fondativo universalistico.

Questa distinzione dà luogo a due questioni, entrambe relative alle proprietà strutturali assunte dal riconoscimento giuridico nel contesto del diritto moderno. Anzitutto è necessario chiarire quale carattere debba possedere una forma di riconoscimento che fa valere per tutti gli altri membri della comunità giuridica la stessa qualità dell'autonomia individuale; già dal giovane Hegel era stato possibile apprendere che questo tipo di considerazione universalistica non va più intesa come una disposizione emotiva, ma come una prestazione intellettuale puramente cognitiva, che pone dei limiti interni agli impulsi affettivi. Pertanto bisognerà spiegare quali siano le caratteristiche di quel tipo di considerazione che è diverso dai sentimenti di simpatia e dedizione, ma è anche capace di guidare il comportamento individuale.

In secondo luogo si tratta di spiegare che cosa significhi che nelle condizioni dei rapporti giuridici moderni i soggetti si riconoscono reciprocamente nella loro imputabilità morale. Con questa proprietà, condivisa da tutti i soggetti, non si intendono le capacità umane fissate una volta per tutte nella loro estensione e nel loro contenuto; piuttosto essa mette in luce che dalla costitutiva indeterminatezza dello status di una persona capace di intendere e di volere risulta una strutturale apertura del diritto moderno a successive estensioni e precisazioni.

Le due questioni non possono essere affrontate sul terreno della ricerca empirica, come avevamo fatto illustrando la forma di riconoscimento dell'amore. In questo caso devo invece accontentarmi di abbozzare le risposte servendomi di un'analisi concettuale correlata a riferimenti empirici. Se è plausibile la rappresentazione schematica secondo cui con il passaggio alla modernità i diritti individuali si staccano dalle aspettative concrete connesse ai ruoli, poiché per principio questi devono spettare in egual misura a ogni uomo in quanto essere libero, allora disponiamo già di un'indicazione indiretta sul nuovo carattere del riconoscimento giuridico. Per i rapporti giuridici legati alla tradizione possiamo assumere come certo che qui il riconoscimento come persona giuridica in un certo senso fa tutt'uno con la stima sociale accordata al singolo nel suo status di membro della società: l'eticità convenzionale di queste comunità costituisce un orizzonte normativo nel quale la varietà dei diritti e doveri individuali resta legata ai compiti diversamente valutati entro la struttura della cooperazione sociale. Perciò, se il riconoscimento giuridico è ancora distribuito gradualmente in conformità della stima di volta in volta accordata al singolo in quanto portatore di ruoli, questo nesso si scioglie solo nel corso del processo storico che sottopone i rapporti giuridici alle esigenze di una morale post-convenzionale. Ora il riconoscimento come persona giuridica, che per principio deve valere per ogni soggetto nella stessa misura, si separa dal grado di stima sociale fino al punto che nascono due differenti forme di considerazione, le cui modalità funzionali vanno analizzate separatamente. La situazione così delineata si rispecchia nelle discussioni che dai tempi di Kant e Schiller sono state condotte sull'idea del rispetto o della stima per altre persone.[39] Nel corso di queste discussioni è infatti emersa la tendenza a tracciare fra due aspetti del significato del termine rispetto proprio la linea divisoria sorta storicamente con la separazione del riconoscimento giuridico dalla stima sociale. Nel contesto del diritto dobbiamo occuparci anzitutto della prima modalità di impiego del concetto, mentre per la spiegazione della forma di riconoscimento corrispondente alla "comunità etica" sarà interessante proprio il secondo aspetto.

Già Rudolf von Ihering verso la fine del secolo scorso ha operato, in riferimento al concetto di rispetto, una distinzione che corrisponde in pieno al distacco storico del riconoscimento giuridico dalla stima sociale.[40] Nel secondo volume del suo libro *Der Zweck im Recht* che avrebbe esercitato una notevole influenza sullo svi-

luppo delle scienze giuridiche, soprattutto per ragioni metodologiche, sviluppa il nesso categoriale intercorrente tra le diverse forme di comportamento che possono contribuire all'integrazione etica di una società: poiché questi modelli consistono principalmente nelle reciproche manifestazioni di riconoscimento e nell'attribuzione di onore, in tale contesto egli deve compiere il tentativo di distinguere in base a punti di vista sistematici i diversi tipi di rispetto sociale. La bipartizione elementare cui Ihering giunge nella sua analisi concettuale deriva dalle differenti possibilità di risposta alla domanda su cosa sia degno di considerazione in un altro uomo: nel "riconoscimento giuridico", già così chiamato nel testo, trova espressione il fatto che ogni soggetto umano deve valere senza distinzioni come un fine in sé, mentre il "rispetto sociale" mette in risalto il valore di un individuo, in quanto può essere misurato secondo i criteri della rilevanza sociale.[41] Nel primo caso, come traspare dall'uso della formula kantiana, abbiamo a che fare con un rispetto universale della libertà del volere di una persona; nel secondo, invece, ci troviamo di fronte al riconoscimento di prestazioni individuali, il cui valore si commisura al grado in cui esse sono percepite come significative da una società. Per questo il riconoscimento giuridico di una persona non ammette alcuna gradazione, mentre la stima delle sue qualità e capacità rimanda almeno implicitamente a un criterio in riferimento al quale se ne può determinare una misura maggiore o minore.[42] Per Ihering queste distinzioni hanno soprattutto la funzione di consentire un'analisi teoricamente informata degli usi e dei costumi nei quali la stima sociale ha storicamente potuto trovare una configurazione; poiché però le sue considerazioni non vanno al di là del quadro così descritto, rimane necessariamente senza risposta anche la domanda su come debba essere adeguatamente determinata nello specifico la struttura del riconoscimento sociale. Qui possono aiutarci le riflessioni con le quali oggi all'interno della filosofia analitica viene intrapreso il tentativo di operare una più chiara distinzione concettuale tra differenti forme di rispetto tra gli uomini.

Il fatto che possiamo riconoscere un uomo come persona senza necessariamente stimarlo per le sue prestazioni o per il suo carattere costituisce l'argomento teorico che getta un ponte tra lo studio di Ihering e la discussione attuale. Anche Stephen L. Darwall si lascia guidare dalla convinzione che sia necessario distinguere tra due forme di rispetto, in base al criterio che esse presuppongano o, viceversa, escludano gradazioni valutative.[43] Egli riconduce la considerazione di un uomo come persona a una sorta di *recognition respect*, poiché essa consiste primariamente nel riconoscimento cognitivo del fatto che l'altro è un essere dotato di qualità personali. Pertanto, il significato di questa forma di rispetto universalizzato comporta sempre un qualche riferimento a quell'atto di conoscenza empirica già semanticamente implicato nella parola "riconoscimento".[44] Ma solo quando per interpretare la situazione attingo a una conoscenza pratica delle limitazioni che devo imporre alle mie azioni nei confronti di una persona umana, l'attenzione cognitiva diventa il rispetto morale che il concetto designa dai tempi di Kant: riconoscere ogni altro uomo come persona significa allora agire di fronte a ciascuno nel modo a cui ci obbligano moralmente le qualità di una persona. In questo modo non abbiamo fatto molti progressi relativamente alla nostra questione, poiché ora tutto il resto dipende da come possono essere determinate le qualità normativamente vincolanti di una persona. Tuttavia la struttura del riconoscimento giuridico è pur sempre diventata più trasparente: in essa confluiscono, per così dire, due operazioni della coscienza, poiché da una parte presuppone una conoscenza morale degli obblighi giuridici a cui dobbiamo assolvere nei confronti di persone autonome, mentre d'altra parte solo un'interpretazione empirica della situazione ci informa se un interlocutore concreto è un essere che possiede la qualità di cui quegli obblighi devono consentire la manifestazione. Per questo alla struttura del riconoscimento giuridico, proprio in quanto universalisticamente inserita nelle condizioni della modernità, è inscindibilmente connesso il compito di un'applicazione che tenga presente la specificità della situazione: di un diritto universalmente valido bisogna sempre chiedersi, alla luce delle condizioni empiriche di volta in volta descritte, a quale cerchia di soggetti umani appartenenti alla classe delle persone moralmente capaci di intendere e di volere debba essere applicato. Vedremo che in questa zona di interpretazioni del contesto finalizzate all'applicazione è situato uno dei luoghi del moderno rapporto giuridico nei quali può avvenire una lotta per il riconoscimento.[45]

La differenza tra stimare qualcuno e riconoscerlo come persona in quanto tale sta in primo luogo nel fatto che la stima non consiste nell'applicazione empirica di norme universali conosciute intuitivamente, ma nella valutazione differenziata di qualità e capacità concrete; per questo essa presuppone sempre, come Darwall sostiene

d'accordo con Ihering, un sistema di riferimento che informa sul valore di questi tratti della personalità secondo una scala di "più" o "meno", di "meglio" o "peggio".[46] A differenza di Ihering, Darwall però si interessa soltanto di quella classe ristretta di apprezzamenti che riguardano le qualità morali dei soggetti; del ruolo giocato da questa forma particolare di una considerazione morale nel contesto complessivo della stima sociale di un uomo dovremo occuparci non appena ci confronteremo con la forma di riconoscimento della comunità etica. Qui per il momento è importante chiarire le conseguenze che si possono provvisoriamente trarre dal confronto tra il riconoscimento giuridico e la stima sociale: in entrambi i casi un essere umano verrà considerato in virtù di determinate qualità; nel primo caso, però, si tratta della qualità generale che fa di lui una persona, mentre nel secondo ci si riferisce alle particolari qualità che lo caratterizzano a differenza di altre persone. Perciò per il riconoscimento giuridico è centrale la questione del modo in cui può essere determinata la qualità costitutiva delle persone in quanto tali; per la stima sociale, invece, si pone la questione del modo in cui è articolato il sistema di riferimento valutativo all'interno del quale può essere misurato il valore delle qualità caratteristiche di una persona.

Così formulata, questa conclusione preliminare introduce un secondo problema che ci si era presentato in riferimento alle proprietà strutturali del riconoscimento giuridico: come poter determinare la capacità che i soggetti si accreditano reciprocamente quando si riconoscono come persone giuridiche? Una risposta a questa domanda è tanto più importante in quanto offre anche la chiave per un'analisi della funzione assunta dalla attribuzione di diritti nelle condizioni post-tradizionali: dopo essersi svincolata dalle assegnazioni di status, essa deve evidentemente assumere il compito di rendere possibile e proteggere non solo il possesso ma anche l'esercizio di quella capacità universale che connota l'uomo in quanto persona. Quale sia però la caratteristica universale che dev'essere difesa nei soggetti capaci di diritto viene stabilito dalla nuova forma di legittimazione alla quale è legata la struttura del diritto moderno: se un ordinamento giuridico può considerarsi giustificato e può contare sulla disponibilità individuale all'ubbidienza solo nella misura in cui è per principio in grado di richiamarsi al libero assenso di tutti gli individui in esso inclusi, allora a questi soggetti deve poter essere accreditata quanto meno la capacità di decidere razionalmente

e autonomamente sulle questioni morali. Senza questa attribuzione è difficile immaginare come i soggetti possano mai accordarsi su un ordinamento giuridico. Pertanto ogni comunità giuridica moderna, solo perché la sua legittimità viene a dipendere dall'idea di un accordo razionale tra individui dotati di uguali diritti, poggia sull'assunto della capacità morale di intendere e di volere di tutti i suoi membri.

Con questa attribuzione non è però indicata alcuna qualità che possieda in sé un profilo tanto chiaro da poter essere stabilita una volte per tutte. Che cosa significhi che un soggetto è capace di agire autonomamente da un punto di vista razionale può invece essere spiegato solo relativamente a una determinazione di ciò che si intende per una procedura di accordo razionale: infatti, a seconda del modo in cui viene rappresentata quella procedura legittimante di base, cambiano anche le qualità che vanno necessariamente ascritte a una persona se deve poter partecipare a essa con uguali diritti. La determinazione delle capacità che connotano costitutivamente l'uomo come persona dipende perciò dagli assunti di fondo relativi a quali presupposti soggettivi consentano di partecipare alla formazione razionale della volontà: quanto più impegnativo è il modo in cui questa procedura viene pensata, tanto più ampie devono essere le qualità che nell'insieme definiscono lo status di un soggetto come moralmente responsabile. Il nesso così enunciato dimostra già che le capacità nelle quali i membri di una società si riconoscono reciprocamente possono cambiare se essi si considerano a vicenda come persone giuridiche; ma basta un semplice sguardo allo sviluppo fattuale assunto dall'attribuzione dei diritti soggettivi nelle condizioni post-tradizionali a mettere in luce la direzione seguita da questi cambiamenti. L'estensione cumulativa delle pretese giuridiche individuali con cui abbiamo a che fare nelle società moderne può essere intesa come un processo nel quale le qualità generali di una persona moralmente capace di intendere e volere hanno assunto proporzioni sempre maggiori perché, sotto la pressione di una lotta per il riconoscimento, hanno dovuto essere immaginati sempre nuovi presupposti della partecipazione alla formazione razionale della volontà. Ci siamo già imbattuti in una tesi analoga quando ci siamo occupati della riflessione speculativa di Hegel secondo la quale il delinquente costringe l'ordinamento giuridico civile a estendere le norme di legge alla dimensione dell'uguaglianza di opportunità materiali.

All'interno delle scienze giuridiche è diventata nel frattempo una cosa ovvia differenziare i diritti soggettivi in diritti individuali liberali, diritti di partecipazione politica, diritti al benessere sociale. Con la prima categoria vengono intesi i diritti negativi che proteggono la libertà, la vita e la proprietà della persona dalle ingerenze illecite dello Stato; la seconda categoria comprende i diritti positivi che le vengono accreditati in riferimento alla partecipazione ai processi della formazione pubblica della volontà; nella terza categoria, infine, rientrano i diritti anch'essi positivi che le consentono una partecipazione equa alla ripartizione dei beni fondamentali. Lo spunto per una simile tripartizione si trova già in Georg Jellinek, che nella sua teoria dello status, destinata a esercitare notevole influenza, accanto al semplice dovere di ubbidienza ha distinto lo status negativo, lo status positivo e lo status attivo di una persona giuridica. Oggi questa differenziazione viene ripresa da Robert Alexy allo scopo di una fondazione sistematica dei diritti fondamentali.[47] Ma per il contesto della nostra argomentazione è soprattutto importante rilevare che la medesima distinzione sta alla base del celebre tentativo, compiuto da Thomas H. Marshall, di ricostruire il livellamento storico delle differenze di classe come un processo orientato verso l'estensione dei diritti fondamentali dell'individuo.[48] Talcott Parsons ha ripreso questa analisi nel quadro della versione matura della sua teoria sociale, facendone il punto di riferimento di un'esposizione dello sviluppo del diritto moderno.[49]

Marshall parte dalla situazione di capovolgimento già descritta, da cui emerge la distinzione elementare tra sistemi legislativi tradizionali e moderni: solo con lo sganciamento delle pretese giuridiche individuali dalle attribuzioni di status sociale si afferma la norma fondamentale dell'uguaglianza individuale, che d'ora in poi sottopone ogni ordinamento giuridico al postulato di non consentire per principio eccezioni o privilegi di alcun tipo. Poiché questa esigenza si riferisce al ruolo assunto dal singolo individuo come cittadino di uno stato, con essa l'idea di uguaglianza assume anche il significato della "piena" partecipazione a un organismo politico: indipendentemente dalle differenze di potere economico, ogni membro della società dispone di tutti i diritti grazie ai quali, in quanto cittadino, può sentirsi dotato di pari dignità rispetto a ogni altro. L'interesse di Marshall è rivolto alla spinta evolutiva che porta all'affermazione dei diritti fondamentali dell'individuo, considerati alla luce di tale uguaglianza; l'inevitabile necessità, prodotta dalle lotte sociali, di accogliere queste istanze nel sistema giuridico ha cioè comportato l'estensione delle pretese giuridiche fino al punto di toccare alla fine in qualche modo anche le disuguaglianze economiche e prepolitiche.

Marshall motiva la propria tesi, che consente di spiegare in che modo è avvenuta la progressiva estensione del riconoscimento dei diritti nei sistemi giuridici moderni, sotto forma di una ricostruzione storica.[50] Nel contesto di tale ricostruzione viene applicata la suddivisione sistematica delle pretese giuridiche soggettive in tre classi. Marshall articola la tripartizione in una prospettiva storica arrivando grosso modo a questa formulazione: nel diciottesimo secolo vengono affermati i diritti di tipo liberale, nel diciannovesimo si impongono quelli legati alla partecipazione politica, nel ventesimo, infine, i diritti sociali miranti a ottenere il benessere. In questa suggestiva periodizzazione, successivamente precisata e affinata, è importante per i nostri scopi la tesi che lega storicamente l'affermazione di ogni nuova classe di diritti fondamentali ad argomenti implicitamente riconducibili all'esigenza di una piena appartenenza alla comunità politica. Così i diritti politici di partecipazione sono sorti anzitutto come prodotto secondario di quei diritti alle libertà individuali che già nel diciottesimo secolo erano stati ampiamente accreditati quanto meno alla parte maschile della popolazione adulta: all'inizio, soltanto il cittadino giuridicamente libero, titolare di proprietà o reddito sufficienti, poteva rivendicare il diritto di partecipare positivamente al processo di formazione della volontà politica. Invece, i diritti di partecipazione fino a quel momento legati allo status divennero una classe particolare di diritti fondamentali universali solo quando con la loro parziale estensione e ramificazione il clima politico-giurdico alla fine mutò a tal punto che alle richieste di uguaglianza avanzate dai gruppi esclusi non poté più essere contrapposto alcun argomento convincente; nei primi decenni del ventesimo secolo si afferma definitivamente la convinzione che a ogni membro di una comunità politica deve essere attribuito lo stesso diritto di partecipare al processo democratico di formazione della volontà generale.

Come i diritti politici, anche i diritti sociali derivano da un allargamento, prodotto "dal basso", del significato connesso all'idea del pieno valore di un'appartenenza alla comunità politica. La lotta per il diritto all'istruzione svoltasi in alcuni paesi durante il diciannovesimo secolo appartiene alla preistoria di questa categoria. Il suo fine era di dare non al bambino ma al futuro adulto la formazione cul-

turale indispensabile all'esercizio paritario dei diritti civili. Da quel momento in poi, in linea di principio fu breve il passo per arrivare a sostenere che i diritti di partecipazione politica sono destinati a rimanere una mera concessione formale alla massa della popolazione fino a quando l'opportunità di una loro percezione attiva non viene garantita da un determinato standard sociale di condizioni di vita e di sicurezza economica. Dalle rivendicazioni di uguaglianza di questo tipo è poi scaturita nel corso del ventesimo secolo, quanto meno nei paesi occidentali in cui è avvenuto uno sviluppo in direzione dello stato sociale, quella classe di diritti sociali che assicura a ogni cittadino la possibilità di far valere tutte le altre sue pretese giuridiche.

Questa breve ricostruzione delle analisi di Marshall permette di comprendere come la progressiva estensione dei diritti fondamentali dell'individuo fosse legata al principio normativo che era stato fin dall'inizio la sua idea-guida: infatti, ogni arricchimento delle facoltà giuridiche del singolo può essere inteso come un ulteriore passo in avanti verso l'affermazione della concezione morale secondo cui, affinché ci si possa attendere da tutti i membri della società una disponibilità individuale all'ubbidienza, questi ultimi devono poter aderire sulla base di motivazioni razionali all'ordinamento giuridico stabilito. L'istituzionalizzazione dei diritti alle libertà borghesi ha in certo modo aperto un processo innovativo che doveva dar luogo ad almeno due nuove classi di diritti soggettivi, poiché nel corso della storia, sotto la pressione dei gruppi svantaggiati, è continuamente emerso che non tutti gli interessati possedevano i presupposti necessari alla partecipazione paritaria a un accordo razionale: per poter agire come una persona moralmente capace di intendere e volere, il singolo necessita non soltanto della protezione giuridica da intrusioni nella sua sfera di libertà, ma anche dell'opportunità giuridicamente garantita di partecipare al processo di formazione della volontà pubblica; di tale opportunità, però, egli può fare un uso effettivo solo se contemporaneamente gli è garantito un certo standard di condizioni di vita. Perciò negli ultimi secoli gli arricchimenti progressivamente apportati allo status giuridico del singolo cittadino sono andati di pari passo con la complessiva estensione delle capacità fondamentali che caratterizzano costitutivamente l'uomo come persona: ai requisiti che mettono un soggetto in grado di agire autonomamente sulla base di valutazioni razionali si è nel frattempo aggiunto un livello minimo di formazione

culturale e di sicurezza economica. Riconoscersi reciprocamente come persone giuridiche, oggi significa più di quello che poteva significare all'inizio dello sviluppo del diritto moderno: quando un soggetto ottiene riconoscimento giuridico gli viene accreditata non soltanto la capacità astratta di orientarsi sulle norme morali, ma anche la possibilità concreta di acquisire lo standard sociale delle condizioni di vita necessarie a esercitare tale capacità.

Tuttavia, come ha anche mostrato l'abbozzo storico di Marshall, questa estensione dei diritti fondamentali dell'individuo ottenuta grazie alle lotte sociali non è che una delle facce di un processo generale svoltosi nella forma di intreccio tra due diverse linee di sviluppo; il principio di uguaglianza insito nel diritto moderno comportò la necessaria conseguenza che lo status di una persona giuridica non fosse progressivamente allargato solo sul piano oggettivo, con l'aggiunta cumulativa di nuovi diritti, ma venisse man mano ampliato anche sul piano sociale, con l'estensione a un numero sempre maggiore di membri della società. Marshall può perciò riassumere il risultato della panoramica storica in questa breve tesi:

> The urge forward along the path thus plotted is an urge toward a fuller measure of equality, an enrichment of the stuff of which the status is made and an increase in the number of those on whom the status is bestowed. [La spinta lungo il sentiero qui tracciato è la spinta verso una più piena misura di uguaglianza, verso un arricchimento di ciò che ne costituisce lo status e verso una crescita del numero di coloro che godono di questo status.][51]

Nel primo caso, come abbiamo visto, il diritto acquisisce i contenuti materiali mediante i quali trovano una sempre maggiore considerazione giuridica anche le differenze nelle opportunità individuali di realizzazione delle libertà socialmente garantite; nel secondo caso, invece, il rapporto giuridico viene universalizzato nel senso che a una cerchia sempre più ampia di gruppi finora esclusi o emarginati vengono accreditati gli stessi diritti che a tutti gli altri membri della società. Poiché i rapporti giuridici moderni contengono strutturalmente entrambe queste possibilità di sviluppo, sia Hegel che Mead sono convinti di una prosecuzione della lotta per il riconoscimento all'interno della sfera del diritto; i contrasti pratici che qui insorgono a partire dall'esperienza della privazione di riconoscimento o dal misconocimento, rappresentano dunque dei conflitti

per l'estensione sia del contenuto materiale che della portata sociale dello status di una persona giuridica.[52]

Per chiarire il modo in cui si caratterizza l'esperienza del misconoscimento, sottostante a questi conflitti sociali, è necessario infine illustrare brevemente il tipo di autorelazione positiva che viene reso possibile dal riconoscimento giuridico. Non si può che essere d'accordo con Mead nel considerare fenomeno complementare dell'attribuzione sociale dei diritti l'aumento delle possibilità di rapportarsi a se stessi in quanto persone moralmente capaci di intendere e volere. Come nel caso dell'amore il bambino attraverso l'esperienza consolidata della dedizione materna acquista la fiducia di poter manifestare liberamente i propri bisogni, allo stesso modo il soggetto adulto attraverso l'esperienza del riconoscimento giuridico consegue la possibilità di intendere il proprio agire come manifestazione, rispettata da tutti gli altri, della propria autonomia. Che il rispetto di sé equivalga per il diritto a ciò che era la fiducia in sé per la relazione d'amore è già evidenziato dalla consequenzialità con la quale i diritti possono essere intesi come segni anonimizzati di una considerazione sociale, allo stesso modo in cui l'amore può essere concepito come espressione di un affetto garantito anche a distanza: mentre quest'ultimo crea in ogni essere umano il fondamento psichico per confidare nei propri impulsi e bisogni, i diritti fanno sorgere in lui la consapevolezza di poter rispettare se stesso perché ha ottenuto il rispetto di tutti gli altri. Solo con la determinazione dei diritti universali, però, una simile forma di rispetto di sé può assumere il carattere che le viene attribuito quando si parla della responsabilità morale come del nucleo meritevole di rispetto di una persona; infatti, solo nelle condizioni in cui i diritti individuali non sono più accreditati in modo disparitario ai membri dei gruppi sociali differenziati per status, ma vengono in linea di principio accordati in ugual misura a tutti gli uomini in quanto tali, la singola persona giuridica potrà considerarli come una garanzia oggettiva di vedersi riconosciuta la capacità di giudicare autonomamente. A un rapporto giuridico di questo tipo si ispira l'esperimento mentale di Joel Feinberg per dimostrare il significato morale dell'attribuzione dei diritti; le sue riflessioni sono adatte a mostrare, se non il nesso empirico, almeno il rapporto concettuale tra il riconoscimento giuridico e l'acquisizione del rispetto di sé.[53]

Feinberg immagina la condizione fittizia di una società nella quale è presente una quantità insolitamente elevata di assistenza sociale e di reciproca attenzione, anche se l'istituzione di diritti socialmente garantiti è ancora del tutto sconosciuta. Per non rendersi troppo facile il compito egli estende questo modello in due ulteriori passaggi, introducendo nella sua formazione sociale chiamata *Nowhereville* una consapevolezza degli obblighi morali e un sistema di diritti oggettivi. Di una comunità così costruita Feinberg può alla fine ipotizzare con buoni motivi che garantirebbe il benessere dei suoi cittadini a un livello almeno pari a quello oggi raggiunto dalle società che tutelano i diritti fondamentali dell'individuo: tutto ciò che in queste ultime fa sì che gli uomini possano ottenere aiuto e rispetto in virtù del riconoscimento legale delle loro aspirazioni è garantito in quella comunità dalle inclinazioni altruistiche e dal sentimento di un obbligo unilaterale. Il fatto che a società del tipo di *Nowhereville* manchi, per così dire, l'elemento determinante delle nostre intuizioni morali, è per Feinberg il punto di maggior interesse del suo esperimento mentale; attraverso un'analisi di ciò che manca a quella comunità fittizia nonostante tutta la ricchezza di pratiche morali, egli vuole evidenziare l'importanza che i diritti individuali assumono per il singolo. La chiave per una soluzione del problema che egli si è posto gli viene offerta dal significato attribuito all'espressione diritti quando viene impiegata nel senso di possesso di diritti universali. Se, in altri termini, ci è chiaro che in questo contesto possedere dei diritti non significa altro che poter elevare delle pretese il cui soddisfacimento dev'essere considerato legittimo, diventa comprensibile anche la decisiva mancanza che caratterizza *Nowhereville*. Per il singolo membro della società vivere senza diritti individuali significa non avere alcuna chance di acquisire il rispetto di sé:

> Having rights enables us to "stand up like men", to look others in the eye, and to feel in some fundamental way the equal of anyone. The think of oneself as the holder of rights is not to be unduly but properly proud, to have that minimal selfrespect that is necessary to be worthy of the love and esteem of others. Indeed, respect for persons [...] may simply be respect for their rights, so that there cannot be the one without the other; and what is called 'human dignity' may simply be the recognizable capacity to assert claims. [L'avere diritti ci permette di "presentarci come uomini", di guardare gli altri negli occhi e di sentire in una forma elementare l'essere uguale di ciascuno. L'idea di essere un portatore di diritti non è qualcosa da trattare con sufficienza, ma qualcosa di cui essere

> fieri; significa avere quel minimo di rispetto di sé necessario per essere degni dell'onore e della stima degli altri. Certo, rispetto per le persone [...] può soltanto significare rispetto per i loro diritti, perché una cosa non può esistere senza l'altra; e ciò che si chiama "dignità umana" può soltanto esssere la riconoscibile capacità di avanzare rivendicazioni.][54]

Anche se questa riflessione non è priva di oscurità e contraddizioni,[55] in essa è contenuto l'argomento che costituisce una base migliore per l'ipotesi già formulata da Mead: poiché possedere diritti individuali significa poter affermare pretese socialmente accettate, essi offrono al singolo soggetto la chance di un'attività legittima grazie alla quale può formarsi la certezza di godere della considerazione di tutti gli altri. È il carattere pubblico dei diritti, dovuto al fatto che essi consentono ai loro portatori un agire percepibile dai partner nell'interazione, a dar loro la forza che consente di acquisire il rispetto di sé; infatti, con la possibilità di rivendicare i diritti è messo a disposizione del singolo un mezzo di espressione simbolica la cui efficacia sociale gli può dimostrare continuamente che trova un riconoscimento universale come persona moralmente capace di intendere e volere. Se in questo contesto includiamo le riflessioni svolte finora, la conclusione da trarre è che nell'esperienza del riconoscimento giuridico un soggetto può considerarsi come una persona che condivide con tutti gli altri membri della sua comunità le caratteristiche che lo mettono in grado di partecipare alla formazione discorsiva della volontà. Chiameremo "rispetto di sé" la possibilità di riferirsi positivamente a se stessi in tal modo.

Questa conclusione, però, si limita a descrivere concettualmente una situazione priva di qualsiasi riferimento empirico. Nel caso del rispetto di sé, la dimostrazione sul piano della realtà fenomenica è tanto più difficile in quanto essa diventa una grandezza percepibile solo nella sua configurazione per così dire negativa, cioè quando i soggetti soffrono visibilmente della sua mancanza. Perciò, l'esistenza fattuale del rispetto di sé può essere sempre determinata soltanto indirettamente, stabilendo raffronti empirici con gruppi di persone dal cui comportamento generale sono ricavabili indicazioni relative alle forme di rappresentazione simbolica dell'esperienza del misconoscimento. Una via d'uscita dalla difficoltà così delineata è peraltro offerta dai pochi casi nei quali i gruppi interessati hanno messo pubblicamente in discussione la negazione dei diritti fondamentali, nella convinzione che assieme al riconoscimento negato vadano perdute

anche le opportunità del rispetto individuale di sé. In queste situazioni storiche eccezionali, rappresentate per esempio dalle discussioni del movimento per i diritti civili dei neri negli USA degli anni cinquanta e sessanta, emerge e viene espresso il significato psichico del riconoscimento giuridico per il rispetto di sé delle collettività escluse: nelle pubblicazioni relative ricorre la tesi secondo la quale l'esperienza della discriminazione giuridica produce un sentimento paralizzante di umiliazione sociale da cui possono liberare soltanto la protesta e l'opposizione attive.[56]

3) Sia Hegel che Mead hanno distinto dall'amore e dal rapporto giuridico una terza forma di riconoscimento reciproco, che hanno descritto in due modi diversi pur concordando pienamente nel determinarne la funzione: per poter arrivare a un rapporto non frammentato con se stessi i soggetti umani hanno sempre bisogno, oltre che dell'investimento affettivo e del riconoscimento giuridico, anche di una stima sociale che consente loro di riferirsi positivamente alle proprie concrete qualità e capacità. Negli scritti jenesi di Hegel questo rapporto di riconoscimento consistente nell'apprezzamento reciproco è designato dal concetto di eticità; in Mead, invece, a questa stessa modalità di riconoscimento non corrisponde una concezione puramente formale, ma solo il modello già istituzionalmente concretizzato della divisione cooperativa del lavoro. Il raffronto tra i due approcci descrittivi aveva consentito di trarre la conclusione secondo cui questo modello di riconoscimento può essere compreso adeguatamente solo assumendo come suo presupposto l'esistenza di un orizzonte di valori intersoggettivamente condivisi. Infatti Ego e Alter possono stimarsi vicendevolmente come persone individuate solo se condividono gli orientamenti di valore e i fini che segnalano loro reciprocamente l'importanza o il contributo delle loro qualità personali per la vita dell'altro. Un primo indizio del fatto che questo esito della nostra interpretazione di Hegel e Mead non è privo di fondamenti empirici era già emerso dall'analisi del rapporto giuridico moderno: infatti il suo principio universalistico aveva potuto essere ricostruito solo intendendolo come risultato di una separazione del riconoscimento giuridico dalle forme di considerazione intersoggettiva nelle quali i soggetti vengono riconosciuti in base alle loro qualità concrete. In questi modelli storicamente mutevoli della stima sociale sono ravvisabili le forme paradigmatiche di ciò che Hegel e Mead avevano presente quando, indipendentemente l'uno dall'altro, avevano introdotto un terzo rapporto di ri-

conoscimento reciproco, del quale possiamo determinare con la dovuta precisione le caratteristiche in una fenomenologia empiricamente controllata, riprendendo il filo della nostra analisi da dove l'avevamo lasciato, cioè dal confronto tra il riconoscimento giuridico e la stima sociale. Qui emergerà che Hegel con il suo concetto di eticità e Mead con la sua idea di una divisione democratica del lavoro hanno soltanto cercato di descrivere un tipo di comunità etica particolarmente esigente dal punto di vista normativo, nel cui contesto dev'essere collocata ogni forma di riconoscimento consistente nello stimare una persona.

Come abbiamo visto, diversamente dal riconoscimento giuridico nella sua configurazione moderna, la stima sociale riguarda le particolari qualità che caratterizzano le persone nelle loro specificità personali: mentre il diritto moderno rappresenta un *medium* del riconoscimento che esprime in modo differenziato le qualità universali dei soggetti umani, quella seconda forma di riconoscimento esige un *medium* sociale che deve poter esprimere in modo universale, cioè intersoggettivamente vincolante, le differenti caratteristiche dei soggetti umani. Questa funzione mediatrice è svolta sul piano sociale da un quadro di orientamento simbolicamente articolato ma sempre aperto e poroso, nel quale sono formulati i valori e i fini etici dal cui insieme risulta l'autocomprensione di una società; tale quadro può fungere da sistema di riferimento per la valutazione di determinate personalità, in quanto il loro valore sociale si commisura a quanto esse appaiono in grado di concorrere alla realizzazione delle finalità sociali.[57] L'autocomprensione culturale di una società offre i criteri a cui si orienta la stima sociale delle persone, poiché le loro capacità e prestazioni vengono valutate intersoggettivamente in ragione del contributo che sono in grado di offrire alla trasformazione dei valori culturalmente definiti; pertanto, questa forma di riconoscimento reciproco è legata anche al presupposto di un contesto vitale i cui membri, orientandosi verso finalità condivise, formano una comunità etica. Se però la stima intersoggettiva è determinata dalle finalità etiche predominanti in una società, le forme che essa può assumere sono una grandezza non meno variabile storicamente di quelle del riconoscimento giuridico. La loro estensione sociale e la misura della loro simmetria dipendono allora dal grado di pluralizzazione dell'orizzonte dei valori socialmente definito, così come dal carattere degli ideali di personalità che in esso vengono promossi. Quanto più le rappresentazioni dei fini etici sono aperte a valori differenti e la loro disposizione gerarchica lascia il posto a una concorrenza orizzontale, tanto più decisamente la stima sociale assumerà una connotazione individualizzante e potrà dar luogo a relazioni simmetriche. Perciò è opportuno considerare le caratteristiche di questa specifica forma di riconoscimento in base al mutamento storico-strutturale in essa intervenuto nel passaggio dalle società tradizionali a quelle moderne: come il rapporto giuridico, anche la stima sociale ha potuto assumere la configurazione che oggi ci è familiare solo dopo essere uscita dalle condizioni contestuali delle società organizzate per ceti separati. Sul piano della storia delle idee, il mutamento strutturale così avviato è sottolineato dalla trasformazione dei concetti dell'onore nelle categorie dell'"alta considerazione" o del "prestigio sociale".

Fintanto che le finalità etiche della società sono ancora intese in modo sostanziale e i valori a esse corrispondenti sono disposti gerarchicamente, in modo da comporre una scala di forme di comportamento più o meno stimabili, la misura della considerazione di una persona sarà espressa nei concetti dell'onore sociale: l'eticità convenzionale di questa comunità consente di stratificare verticalmente i ruoli sociali in ragione della parte loro attribuita nella realizzazione dei valori centrali, in modo tale che a ciascun ruolo possono essere correlate specifiche modalità della condotta di vita, l'aderenza alle quali permette al singolo di guadagnarsi l'onore conforme al suo grado sociale. Pertanto, il termine onore nelle società strutturate per ceti separati indica la misura relativa di considerazione sociale che una persona può ottenere se è in grado di corrispondere abitualmente alle attese collettive circa la sua condotta, connesse eticamente al suo status sociale: «Quanto al contenuto», scrive Max Weber, «l'onore di ceto si esprime normativamente soprattutto nell'esigere una condotta di vita particolare da tutti coloro i quali vogliono appartenere a una data cerchia».[58] Sulla base di questi presupposti, le caratteristiche individuali verso cui si orienta la valutazione sociale di una persona non sono quelle di un soggetto biograficamente individuato, ma quelle di un gruppo che possiede uno status specifico e corrisponde a una determinata tipologia culturale: il valore di questo gruppo, risultante a propria volta dalla misura socialmente definita del suo contributo collettivo alla realizzazione delle finalità sociali, è ciò in base a cui viene stabilito il valore sociale dei suoi membri. Il comportamento onorevole è dunque soltanto la prestazione aggiuntiva che ogni singolo individuo

deve compiere per ottenere effettivamente la misura di considerazione sociale consona alla sua classe in base all'ordine di valori impostosi culturalmente.[59]

Se la stima sociale è organizzata secondo questo modello per ceti, le forme di riconoscimento a essa collegate assumono il carattere di relazioni – simmetriche all'interno ma asimmetriche all'esterno – tra i membri di ciascuna classe, differenziati per tipologia culturale: all'interno dei gruppi definiti dal rispettivo status i soggetti possono stimarsi reciprocamente come persone che, sulla base di una comune condizione sociale, condividono qualità e capacità alle quali corrisponde sulla scala dei valori una determinata misura di stima sociale. Tra i gruppi differenziati per status sussistono rapporti di stima gerarchicamente graduati i quali consentono ai diversi membri della società di riconoscere a un soggetto di altro ceto il contributo, valutato in base a presupposti culturali, che le sue qualità e capacità offrono alla realizzazione di valori comunemente condivisi. Naturalmente, nemmeno questo ordine relativamente stabile del riconoscimento esclude la possibilità che i gruppi sociali imbocchino la scorciatoia di una "controcultura di rispetto compensatorio"[60] per correggere mediante stilizzazioni dimostrative una considerazione delle loro qualità collettive percepita come inadeguata. Altrettanto tipica delle società divise in ceti può essere considerata la tendenza, osservata da Max Weber, per la quale i gruppi sociali cercano di determinare i tratti che distinguono la loro classe rispetto a chi non appartiene a essa, per monopolizzare durevolmente le opportunità di un elevato prestigio sociale.[61] Ma tutte queste dimensioni di una lotta quotidiana per l'onore restano vincolate alla cornice di un ordine del riconoscimento diviso per ceti fino a quando non viene messa in discussione la gerarchia sostanziale dei valori che caratterizza nel complesso l'autocomprensione culturale delle società tradizionali.

Questo processo di perdita di valore dell'eticità tradizionale prende avvio nel momento in cui il patrimonio di pensiero della filosofia e della teoria dello stato ha acquisito un'influenza tanto forte da non lasciare inalterato nemmeno lo status dei valori e delle convinzioni che producono l'integrazione sociale. Il passaggio alla modernità non comporta soltanto, come abbiamo visto, la separazione del rapporto di riconoscimento giuridico dall'ordine gerarchico della stima sociale; più ancora, questo stesso ordine è investito da un processo conflittuale di profonda trasformazione, poiché in seguito alle innovazioni culturali mutano anche le condizioni di

validità degli orientamenti etici di una società. Se fino ad allora l'ordine dei valori sociali era servito da sistema di riferimento valutativo in base al quale si potevano determinare in modo per così dire oggettivo i modelli del comportamento onorevole in relazione alla specifica appartenenza di ceto, ciò era dipeso anzitutto dalle caratteristiche cognitive di quello stesso ordine: esso doveva la propria validità sociale alla forza persuasiva delle tradizioni religiose o metafisiche ed era perciò ancorato nell'autocomprensione culturale come un termine di riferimento metasociale. Ma non appena questa soglia cognitiva, un tempo così influente, venne oltrepassata, non appena, cioè, i vincoli etici furono intesi come il risultato di processi decisionali intramondani, dovette necessariamente cambiare, assieme al presupposto della validità del diritto, anche la percezione quotidiana dell'ordine dei valori sociali: privato della base trascendente della propria evidenza, esso non venne più considerato come un sistema di riferimento oggettivo nel quale le specifiche aspettative di comportamento relative a diversi strati sociali potevano fornire indicazioni inequivocabili circa il rispettivo grado di onore. Assieme al fondamento metafisico della sua validità, l'universo dei valori sociali perde sia il carattere dell'oggettività sia la capacità di determinare una scala del prestigio sociale che fissa una volta per tutte i criteri di valutazione dei comportamenti. Per questo la lotta che sulla soglia della modernità la borghesia comincia a condurre contro le rappresentazioni feudali dell'onore sostenute dalla nobiltà non è soltanto lo sforzo collettivo di affermare nuovi principi e nuovi valori, ma anche l'apertura di un confronto sullo status di tali principi e valori. Ora per la prima volta è messo in discussione il fatto che la stima sociale di una persona vada commisurata al valore precedentemente determinato delle qualità che vengono ritenute tipiche di interi gruppi. Il soggetto è invece considerato come una grandezza biograficamente individuata nel campo conteso della stima sociale.

Nel corso di queste trasformazioni una parte non trascurabile della stima sociale, fino ad allora assicurata al singolo attraverso i principi dell'onore graduati secondo l'ordine dei ceti, si riversa nel nuovo rapporto giuridico, dove acquista validità universale con il concetto di "dignità umana":[62] nei cataloghi moderni dei diritti fondamentali viene in qualche modo garantita a tutti gli uomini una protezione giuridica della loro considerazione sociale, anche se fino a oggi è rimasto poco chiaro quali conseguenze pratiche dovessero

effettivamente derivarne sul piano del diritto. Ma il rapporto giuridico non può comprendere tutte le dimensioni della stima perché questo, secondo la sua funzione, può valere soltanto per le qualità e capacità nelle quali i membri della società si distinguono gli uni dagli altri: una persona può percepirsi come preziosa solo se si sa riconosciuta in prestazioni che non condivide indistintamente con altre. Mentre queste differenze erano state finora determinate collettivamente per stabilire il grado di onore sociale del singolo in base alla sua appartenenza di classe, questa possibilità si dilegua con la progressiva dissoluzione della tradizionale gerarchia dei valori. La lotta della borghesia contro la rigida differenziazione dei modelli di comportamento propri dei diversi ceti sociali, imposta dal vecchio ordine del riconoscimento, porta a un'individuazione del modo di rappresentare chi contribuisce a realizzare le finalità sociali: poiché non può più essere stabilito in anticipo quali condotte di vita siano eticamente ammissibili, la stima sociale comincia a non orientarsi più verso le qualità collettive, per indirizzarsi invece alle capacità biograficamente sviluppate del singolo. Con l'individuazione delle prestazioni accade necessariamente che le rappresentazioni dei valori di una società si aprano a modalità differenti di autorealizzazione personale. D'ora in poi è un pluralismo dei valori, peraltro determinato dalle specifiche appartenenze di classe e di sesso, a costituire il quadro di orientamento culturale nel quale è accertato il livello della prestazione del singolo e quindi viene definito il suo valore sociale. In questo contesto storico si colloca il processo nel quale il concetto di onore sociale si assottiglia progressivamente fino a trasformarsi in quello di prestigio sociale.[63]

Una delle facce di questo processo di trasformazione concettuale consiste nel fatto che l'impiego della categoria dell'onore, fino a quel momento legata agli specifici stili di vita dei diversi ceti, comincia a restringersi alla sfera privata, dove d'ora in poi designa il criterio, determinabile solo soggettivamente, per stabilire quali aspetti della propria autocomprensione debbano essere difesi a ogni costo. Invece, il posto che nello spazio pubblico della società era riservato al concetto di onore viene ora progressivamente occupato dalla categoria della considerazione o del prestigio, con la quale si intende il grado di stima sociale goduto dal singolo in virtù delle sue prestazioni e capacità individuali. Tuttavia lo schema di questa nuova forma di riconoscimento può ora applicarsi soltanto a quell'esigua componente del valore di una persona che è stata

tralasciata sia dal processo di universalizzazione giuridica dell'onore in dignità, sia dal processo complementare di privatizzazione dell'onore in integrità soggettivamente definita: perciò, la stima non è più connessa ad alcun privilegio giuridico né comporta più costitutivamente l'attribuzione di specifiche qualità morali alle persone.[64] Invece, il prestigio o la considerazione corrispondono soltanto al grado di riconoscimento sociale che il singolo ottiene per la sua forma di autorealizzazione, contribuendo con essa, in una certa misura, all'attuazione pratica dei fini della società determinati in astratto. Perciò, nel nuovo ordine individualizzato del riconoscimento, tutto dipende da come viene definito quell'orizzonte universale dei valori che dev'essere aperto alle diverse modalità di autorealizzazione e che d'altra parte deve anche poter ancora servire da sistema generale della stima.

Queste contrastanti esigenze introducono nella forma moderna della stima sociale una tensione che a lungo andare genera un conflitto culturale: infatti, quale che sia il modo in cui vengono determinate le finalità sociali, che possono essere comprese alla luce dell'idea apparentemente neutrale di "prestazione" oppure venire pensate come un orizzonte di valori plurali, è sempre necessaria una prassi interpretativa secondaria prima che esse possano entrare in vigore all'interno del mondo della vita sociale come criteri della stima. Le idee-guida divenute astratte sono tanto poco in grado di comporre un sistema di riferimento universalmente valido, nel quale si potrebbe stimare il valore sociale di determinate qualità e capacità, da dover essere concretizzate mediante interpretazioni culturali aggiuntive per trovare applicazione in questa sfera del riconoscimento. Perciò non soltanto il valore accreditato alle differenti forme di autorealizzazione, ma anche il modo in cui vengono definite le corrispondenti qualità e capacità, si commisurano per principio alle interpretazioni storicamente predominanti delle finalità sociali. Tuttavia, poiché il contenuto di queste interpretazioni dipende a sua volta da quale gruppo sociale riesce a far prevalere pubblicamente le proprie prestazioni e forme di vita come quelle di maggior valore, questa prassi interpretativa secondaria non può essere intesa altrimenti che come un conflitto culturale continuativo: nelle società moderne i rapporti di stima sociale sottostanno a una lotta permanente nella quale i diversi gruppi cercano con i mezzi della violenza simbolica di accrescere in riferimento alle finalità generali il valore delle capacità connesse al loro modo di vita.[65] D'altra parte, ciò che decide

dell'esito comunque provvisorio di queste lotte non è soltanto la specifica capacità dei gruppi di disporre dei mezzi della violenza simbolica, ma anche il clima difficilmente influenzabile delle attenzioni pubbliche: quanto più i movimenti sociali sono in grado di attirare l'interesse dell'opinione pubblica sull'importanza trascurata delle loro qualità e capacità rappresentate collettivamente, tanto maggiore è per loro l'opportunità di accrescere il valore o la considerazione dei loro membri nella società. Inoltre, poiché i rapporti di stima sociale, come aveva già visto Georg Simmel, sono indirettamente collegati ai modelli di distribuzione dei redditi, anche i conflitti economici fanno costitutivamente parte di questa forma di lotta per il riconoscimento.

Con questo sviluppo la stima sociale assume un modello che conferisce alle forme di riconoscimento a essa connesse il carattere di relazioni asimmetriche tra soggetti biograficamente individuati: certo, le interpretazioni culturali che devono di volta in volta concretizzare i fini astratti della società all'interno del mondo della vita sono ampiamente determinati dagli interessi dei gruppi sociali alla valorizzazione delle capacità e qualità da loro rappresentate; ma all'interno degli ordini di valori affermatisi per via conflittuale la considerazione sociale dei soggetti si commisura alle prestazioni individuali che essi esplicano a livello sociale, nel quadro delle loro particolari forme di autorealizzazione. A un simile modello della stima sociale sono riferite le ipotesi autonomamente formulate da Hegel con la sua concezione dell'eticità e da Mead con la sua idea di una divisione democratica del lavoro; infatti nei loro modelli di soluzione entrambi mirano a un ordine di valori nel quale le finalità sociali sono state interpretate in modo così ricco e complesso che in sostanza a ogni singolo individuo è offerta l'opportunità di ottenere una considerazione intersoggettiva. Ho peraltro cercato di mettere in luce le strettoie teoriche in cui sia Hegel che Mead si sono imbattuti nell'elaborazione del nucleo concettuale da essi condiviso; perciò, qui resta ancora da spiegare perché la categoria di "solidarietà" si raccomandi come concetto capace di accogliere e superare entrambi i modelli di soluzione. D'altra parte, una risposta a tale questione è possibile solo se prima viene brevemente chiarito il tipo di autorelazione individuale reso possibile dall'esperienza della stima sociale.

Fintanto che la forma di riconoscimento della stima è organizzata in base a criteri cetuali, l'esperienza a essa correlata della distinzione sociale può riferirsi esclusivamente all'identità collettiva del proprio gruppo: le prestazioni per il cui valore sociale il singolo si sente riconosciuto sono ancora così poco separate dalle qualità collettive specifiche dal suo ceto, che egli è portato a vedere il destinatario della stima non in se stesso come soggetto individuato, bensì nel suo intero gruppo di appartenenza. L'autorelazione pratica consentita agli individui da una simile esperienza del riconoscimento è perciò un sentimento di orgoglio di gruppo o di onore collettivo; qui il singolo si percepisce come appartenente a un gruppo sociale in grado di produrre nel suo insieme delle prestazioni il cui valore viene riconosciuto da tutti gli altri membri della società. Nei rapporti interni a questi gruppi, dove ogni membro sa di essere apprezzato da tutti gli altri nella stessa misura, le forme di interazione assumono il carattere di relazioni solidali: infatti per solidarietà si intende in prima approssimazione un tipo di rapporto di interazione nel quale i soggetti partecipano vicendevolmente ai loro differenti modi di vita poiché si apprezzano reciprocamente e simmetricamente.[66] Questa ipotesi spiega anche perché il concetto di solidarietà è stato finora applicato perlopiù alle relazioni di gruppo generate dall'esperienza di una comune opposizione contro l'oppressione politica; qui, infatti, è la concordanza fondamentale sui fini pratici a produrre di colpo un orizzonte intersoggettivo di valori, nel quale ognuno impara in certo modo a riconoscere l'importanza delle capacità e qualità dell'altro.[67] Anche il fatto che spesso la guerra rappresenti un evento collettivo che consente di fondare relazioni spontanee di partecipazione solidale al di là dei confini sociali può essere spiegato con il meccanismo della stima simmetrica: qui, ancora, l'esperienza condivisa di pesanti privazioni e sacrifici determina la nascita improvvisa di un nuovo sistema di valori, che consente a ciascun soggetto di apprezzare l'altro per prestazioni e capacità cui in precedenza non era stato attribuito alcun significato sociale.

Fino a questo punto, però, è stato chiarito soltanto il tipo di autorelazione pratica consentito agli individui dalla stima sociale ancora organizzata secondo il modello per ceti. Tuttavia, con l'individuazione di questa forma di riconoscimento, a cui prima abbiamo accennato, si trasforma anche il rapporto pratico dei soggetti con se

stessi: ora il soggetto non deve più attribuire a un intero collettivo la stima ottenuta per le sue prestazioni in conformità agli standard culturali vigenti, ma è anzi in grado di rapportarle positivamente a se stesso. Pertanto, in queste mutate condizioni l'esperienza della stima sociale va di pari passo con la profonda fiducia di fornire prestazioni o possedere capacità riconosciute dagli altri membri della società come ricche di valore. In un parallelo categoriale con i concetti finora impiegati di "fiducia in se stesso" e "rispetto di sé", il termine "autostima" ci sembra più adatto dell'espressione corrente "coscienza del proprio valore" per designare questo tipo di relazione pratica con se stessi.[68] Dal momento che così ciascun membro di una società è messo in grado di apprezzare se stesso, si può parlare di una condizione post-tradizionale di solidarietà sociale (cfr. schema alla fine di questo capitolo).

Nelle condizioni delle società moderne la solidarietà è perciò legata al presupposto del rapporto sociale di stima simmetrica tra soggetti individualizzati (e autonomi). Stimarsi simmetricamente significa in questo senso considerarsi vicendevolmente alla luce di valori che fanno apparire le capacità e qualità dell'altro come significative per la prassi collettiva. Relazioni di questo tipo sono da definirsi solidali perché suscitano non soltanto una tolleranza passiva, ma anche una partecipazione affettiva alla particolare condizione individuale dell'altra persona: infatti, solo se mi impegno attivamente a far sì che egli riesca a dispiegare qualità a me estranee potremo realizzare fini comuni. Che qui simmetricamente non possa significare apprezzarsi a vicenda nella stessa misura, risulta già dalla fondamentale apertura di tutti gli orizzonti di valori sociali a una pluralità di interpretazioni: non è assolutamente rappresentabile alcuna finalità collettiva che di per se stessa possa essere fissata quantitativamente in modo tale da consentire un esatto paragone tra il valore dei singoli contributi; simmetricamente significa piuttosto che a ogni soggetto è offerta senza gradazioni collettive l'opportunità di sapersi prezioso per la società, in virtù delle proprie prestazioni e delle proprie attitudini. Perciò, inoltre, i rapporti sociali da noi indicati con il concetto di solidarietà dischiudono l'orizzonte in cui la concorrenza individuale per la stima sociale assume una configurazione non dolorosa, cioè non offuscata da esperienze di misconoscimento.

Struttura dei rapporti di riconoscimento sociale

MODALITÀ DEL RICONOSCIMENTO	COINVOLGIMENTO EMOTIVO	RISPETTO COGNITIVO	STIMA SOCIALE
DIMENSIONI DELLA PERSONALITÀ	Bisogni e affetti naturali	Responsabilità morale	Capacità e qualità
FORME DI RICONOSCIMENTO	Relazioni primarie (amicizia, amore)	Relazioni giuridiche (diritti)	Comunità etica (solidarietà)
POTENZIALE EVOLUTIVO		Universalizzazione, de-formalizzazione	Individuazione Egualizzazione
AUTO-RELAZIONE PRATICA	Fiducia in sé	Rispetto di sé	Autostima
FORME DI MISCONOSCIMENTO	Maltrattamento e violenza	Privazione dei diritti ed esclusione	Umiliazione e offesa
COMPONENTI DELLA PERSONALITÀ MINACCIATE	Integrità fisica	Integrità sociale	"Onore", dignità

6. Identità personale e misconoscimento: violenza, privazione dei diritti, umiliazione

Nell'uso linguistico quotidiano è scontata l'idea che l'integrità della persona sia implicitamente legata a quei modelli di approvazione o di riconoscimento che abbiamo fin qui cercato di distinguere. Infatti, nei racconti personali di coloro che si vedono trattati ingiustamente da altri, fino a oggi giocano un ruolo dominante categorie morali, come quelle dell'"offesa" oppure dell'"umiliazione", che si riferiscono a forme di misconoscimento, cioè di riconoscimento negato. Con concetti negativi di questo tipo non viene indicato come ingiusto un comportamento semplicemente perché lede la libertà d'azione dei soggetti o arreca loro danni materiali, ma piuttosto perché colpisce le persone nella comprensione positiva di sé acquisita per via intersoggettiva. Senza l'implicito riferimento alle pretese di un soggetto a essere risconosciuto dai suoi simili, quei concetti di misconoscimento o di offesa non possono essere usati in modo sensato. Perciò il nostro uso linguistico quotidiano contiene riferimenti empirici a un nesso indissolubile tra l'integrità degli esseri umani e l'approvazione da parte degli altri. Con il concetto di misconoscimento viene indicato il nesso interno, messo in luce da Hegel e Mead, tra individuazione e riconoscimento, da cui deriva una particolare vulnerabilità degli esseri umani: poiché l'immagine normativa di sé di ogni uomo, il suo Me, come Mead aveva detto, è legata alla possibilità della continua conferma da parte dell'altro, l'esperienza del misconoscimento si accompagna al pericolo di una lesione che può devastare l'identità dell'intera persona.[1]

È chiaro però che tutto ciò che nel linguaggio corrente si intende con misconoscimento o offesa può riferirsi a diversi gradi di profondità della lesione psichica di un soggetto: per esempio, tra la degradazione tangibile legata alla negazione dei diritti fondamentali elementari e la sottile mortificazione prodotta da un'allusione pubblica

all'insuccesso di una persona sussiste una differenza categoriale che rischia di andare perduta nell'impiego di un'unica espressione. Invece, le differenze interne che esistono tra le singole forme del misconoscimento sono già messe in luce dalla circostanza che noi possiamo anche introdurre delle gradazioni sistematiche nel concetto complementare di riconoscimento. Se l'esperienza del misconoscimento segnala la negazione o la revoca del riconoscimento, allora all'interno dell'ambito fenomenico negativo si devono poter ritrovare le medesime distinzioni già individuabili nell'ambito fenomenico positivo. Pertanto, la differenziazione fra tre modelli del riconoscimento offre una chiave teorica per enucleare sistematicamente altrettante modalità del misconoscimento: le loro differenze devono commisurarsi ai diversi gradi nei quali esse possono scuotere l'autorelazione pratica di una persona negando il riconoscimento di determinate pretese della sua identità. Solo al termine di questa suddivisione si potrà poi affrontare la domanda a cui né Hegel né Mead hanno dato risposta: perché l'esperienza del misconoscimento è così ancorata al vissuto affettivo dei soggetti umani da dar loro la spinta motivazionale all'opposizione e al conflitto sociale, cioè a una lotta per il riconoscimento?

Se assumiamo le differenziazioni finora tracciate come uno sfondo positivo, allora appare sensato partire da un tipo di misconoscimento che tocca il livello dell'integrità fisica di una persona: le forme di maltrattamento pratico che con la violenza tolgono a una persona tutte le possibilità di disporre liberamente del proprio corpo rappresentano la modalità più elementare di una degradazione personale. La ragione di ciò è che ogni tentativo, qualunque ne sia l'intenzione, di imporre il proprio controllo sul corpo di un'altra persona, contro la sua volontà, determina un grado di mortificazione che intacca distruttivamente e più in profondità di ogni altra forma di misconoscimento il rapporto pratico che questa persona ha con se stessa. Infatti, l'aspetto specifico di queste modalità di lesione fisica, che si realizza per esempio nella tortura o nello stupro, non sta solo nel mero dolore fisico, ma nella combinazione di quest'ultimo con il sentimento di essere sottoposti senza difese alla volontà di un altro soggetto, fino al punto estremo di essere privati dell'esperienza della realtà.[2] Il maltrattamento fisico di un soggetto rappresenta un tipo di misconoscimento che danneggia durevolmente la fiducia, acquisita attraverso l'amore, nella capacità di coordinare autonomamente il proprio corpo; perciò ne consegue anche la perdita, unita a una sor-

ta di vergogna sociale, della fiducia in sé e nell'ambiente, che si spinge fino al livello fisico del rapporto pratico con altri soggetti. In questo caso, il riconoscimento che viene negato alla persona è l'ovvio rispetto della disponibilità autonoma del proprio corpo, che a sua volta ha potuto essere acquisita attraverso esperienze di coinvolgimento emotivo nella socializzazione; l'integrazione riuscita delle qualità comportamentali corporee e psichiche viene in un certo modo spezzata dall'esterno, e così è distrutta durevolmente la forma più elementare del rapporto pratico con se stessi, la fiducia nel poter disporre di sé.

Poiché tali forme psicologiche di fiducia in sé dipendono da presupposti emozionali che ubbidiscono a una logica del tutto invariante di equilibrio intersoggettivo tra fusione e delimitazione, questa esperienza di misconoscimento non può nemmeno variare semplicemente in relazione al tempo storico o al quadro di riferimento culturale: subire una tortura o uno stupro comporterà sempre un crollo drammatico della fiducia nel mondo sociale e quindi della sicurezza di sé, per quanto differenziati possano essere i sistemi di legittimazione che cercano di giustificare socialmente simili esperienze. A differenza di quello appena descritto, i due altri tipi di misconoscimento che abbiamo distinto sulla base della nostra tripartizione sono inseriti in un processo di trasformazione storica: qui, infatti, ciò che è percepito come una ferita morale è soggetto agli stessi cambiamenti storici che investono anche i modelli complementari di riconoscimento reciproco.

Mentre la prima forma di misconoscimento è situata nelle esperienze di maltrattamento fisico che distruggono l'elementare fiducia in se stessa di una persona, dobbiamo invece individuare la seconda forma nelle esperienze di degradazione che possono colpire il rispetto morale per se stesso: con ciò si intendono le espressioni del misconoscimento personale subìto da un soggetto che viene strutturalmente escluso dal possesso di determinati diritti all'interno di una società. Per diritti si intendono anzitutto quelle pretese individuali sul cui adempimento sociale una persona può contare legittimamente, poiché, come membro a pieno titolo di una comunità, partecipa con uguali diritti al suo ordinamento istituzionale. Se a un soggetto vengono sistematicamente negati determinati diritti di questo tipo, è implicita la conseguenza che non gli sia neppure accreditata una capacità morale di intendere e volere pari a quella degli altri membri della società. L'elemento distintivo di

queste forme di misconoscimento, che si esprimono per esempio nella privazione dei diritti o nell'emarginazione sociale, non consiste nella restrizione violenta dell'autonomia personale ma nella sua connessione con il sentimento di non possedere, a pieno titolo e con uguali diritti, lo status di un partecipante all'interazione. Per il singolo la negazione di pretese di diritto socialmente vigenti significa essere colpito nell'aspettativa di venire riconosciuto intersoggettivamente come una persona capace di giudizio morale. Pertanto l'esperienza della privazione dei diritti si accompagna tipicamente a una perdita di rispetto di sé, cioè della capacità di riferirsi a se stessi come a un partner dotato di uguali diritti nelle interazioni con i propri simili.[3] Il tipo di riconoscimento negato a una persona mediante questa forma di misconoscimento è il rispetto cognitivo della capacità morale di intendere e volere, a sua volta faticosamente acquisita nei processi di interazione sociale. Ma questa forma di misconoscimento rappresenta una grandezza storicamente variabile perché ciò che si intende per persona moralmente capace di intendere e volere varia con lo sviluppo dei rapporti giuridici: perciò, l'esperienza della privazione dei diritti non si commisura mai soltanto al grado di universalizzazione, ma anche alle dimensioni materiali dei diritti istituzionalmente garantiti.

Accanto a questo secondo tipo di misconoscimento che colpisce una persona nel rispetto di sé, può essere infine individuato un ultimo genere di degradazione, consistente nel negare valore sociale a singoli individui o gruppi. Solo queste modalità in un certo senso valutative di misconoscimento, di svilimento di modi di vita individuali o collettivi, costituiscono la forma di comportamento che nel nostro linguaggio corrente indichiamo perlopiù mediante termini come offesa o umiliazione. Con onore, dignità o, per usare un termine moderno, con status di una persona si intende la misura di stima sociale che entro l'orizzonte culturale tramandato viene accordata al suo modo di autorealizzazione; se questa gerarchia sociale dei valori è così fatta da svilire come inferiori o manchevoli singole forme di vita o modi di pensare, allora toglie ai soggetti interessati ogni possibilità di attribuire alle proprie capacità un valore sociale. La svalutazione di determinati modelli di autorealizzazione ha per i soggetti che ne sono portatori la conseguenza di non potersi riferire al proprio ideale di vita come a qualcosa che possiede un significato positivo all'interno della loro comunità. Per il singolo l'esperienza di questa svalutazione sociale comporta generalmente anche una per-

dita di autostima personale, cioè della possibilità di intendersi come un essere stimato per le sue qualità e capacità caratteristiche. Perciò, con questo genere di misconoscimento viene negato alla persona il riconoscimento consistente nell'approvazione sociale della forma di autorealizzazione cui è pervenuta attraverso molte difficoltà soltanto grazie all'incoraggiamento dato dalla solidarietà di gruppo. Tuttavia, un soggetto può riferire a se stesso come singola persona queste modalità di degradazione culturale solo nella misura in cui i modelli di stima sociale ancorati istituzionalmente si sono storicamente individualizzati, cioè si applicano in modo valutativo alle capacità individuali anziché alle qualità collettive. Perciò anche questa esperienza di misconoscimento, come già quella della privazione dei diritti, è inserita in un processo di trasformazioni storiche.

Tipico dei tre generi di misconoscimento così analiticamente distinti è il fatto che le loro conseguenze per l'individuo vengono sempre descritte con metafore che si riferiscono a condizioni di decadenza del corpo umano: nelle ricerche psicologiche che studiano le ripercussioni personali di esperienze di tortura o di stupro si parla frequentemente di "morte psichica"; nell'ambito di ricerca che, riferendosi a esempi come quello della schiavitù, si occupa della privazione collettiva dei diritti e dell'emarginazione sociale ha preso piede invece il concetto di "morte sociale". Infatti la categoria più spesso impiegata per il tipo di misconoscimento consistente nello svilimento culturale di una forma di vita è quella di "malattia".[4] In queste allusioni metaforiche alla sofferenza fisica e alla morte trova espressione linguistica il fatto che le diverse forme di misconoscimento assumono per l'integrità psichica dell'uomo lo stesso ruolo negativo svolto dalle malattie organiche nel contesto della riproduzione del corpo: l'esperienza della degradazione e della mortificazione sociale mette a rischio l'identità degli esseri umani allo stesso modo in cui le malattie minacciano la loro vita fisica. Se questa interpretazione suggerita dalla nostra prassi linguistica ha una qualche plausibilità, allora contiene implicitamente due indicazioni rilevanti per i nostri scopi. Anzitutto il paragone con la malattia fisica suggerisce di individuare anche per la sofferenza del misconoscimento sociale i sintomi che in certo modo richiamano l'attenzione del soggetto sulla propria condizione: qui si può ipotizzare che ai sintomi corporei corrispondano sentimenti di reazione negativa come quelli che si esprimono nelle sensazioni della vergogna sociale. In secondo luogo, però, il paragone offre anche l'opportunità di trarre dalla considerazione delle diverse forme di misconoscimento conclusioni su ciò che per così dire contribuisce alla salute psichica, all'integrità dell'essere umano: in questa prospettiva, alla prevenzione delle malattie corrisponderebbe la garanzia sociale di rapporti di riconoscimento che consentono ai soggetti la protezione più completa dalla sofferenza del misconoscimento. Mentre questo secondo paragone acquisterà per noi interesse quando considereremo nelle sue conseguenze normative il nesso qui esposto tra integrità personale e misconoscimento (cap. 9), quel primo paragone è già importante per l'argomentazione che dobbiamo svolgere qui: infatti i sentimenti di reazione negativa che accompagnano l'esperienza del misconoscimento possono rappresentare proprio la base pulsionale-affettiva alla quale la lotta per il riconoscimento è ancorata dal punto di vista motivazionale.

Né in Hegel né in Mead si erano trovate indicazioni su come l'esperienza del misconoscimento sociale possa motivare un soggetto a impegnarsi in una lotta o in un conflitto pratico; mancava in un certo senso il collegamento psichico fra la mera sofferenza e la reazione attiva, che informa cognitivamente la persona interessata sulla propria condizione sociale. Vorrei sostenere la tesi che questa funzione può essere svolta dai sentimenti di reazione negativa, quali la vergogna o l'ira, l'offesa o il disprezzo. Essi costituiscono i sintomi psichici in base ai quali un soggetto può diventare consapevole del fatto che gli viene ingiustamente negato il riconoscimento sociale. La ragione di ciò dev'essere nuovamente ravvisata nella costitutiva dipendenza dell'uomo dall'esperienza del riconoscimento: per giungere a una relazione riuscita con se stesso, egli deve ottenere il riconoscimento intersoggettivo delle sue capacità e prestazioni. Se questa forma di approvazione sociale viene a mancare a qualche livello del suo sviluppo, nella sua personalità si apre, per così dire, un vuoto psichico che si esprime nei sentimenti di reazione negativa come la vergogna o l'ira. Per questo l'esperienza del misconoscimento è sempre accompagnata dalle sensazioni affettive che per principio possono rivelare al singolo che gli vengono negate socialmente determinate forme di riconoscimento. Per poter rendere plausibile almeno a grandi linee questa complessa tesi, è utile rifarsi a una concezione dei sentimenti umani come quella presentata da John Dewey nella sua psicologia pragmatica.

In alcuni saggi giovanili Dewey aveva polemizzato contro la diffusa concezione che spiegava l'insorgere di emozioni nell'uomo co-

me forme di espressione di stati d'animo interiori. Egli voleva dimostrare che tale concezione, rinvenibile anche in William James, non è in grado di cogliere la funzione svolta dai sentimenti nell'azione, poiché gli eventi psichici vengono sempre presupposti come qualcosa di "interiore" rispetto alle azioni rivolte all'"esterno".[5] Il punto di partenza dell'argomentazione di Dewey è rappresentato dall'osservazione che i sentimenti rientrano nell'orizzonte del vissuto solo in ragione di una dipendenza positiva o negativa dai decorsi d'azione: essi, infatti, o accompagnano sotto forma di stati di eccitazione corporea l'esperienza di "comunicazioni" particolarmente riuscite (con cose o persone), oppure sorgono come esperienze reattive dell'esecuzione di azioni non riuscite o disturbate. L'analisi di tali esperienze reattive offre a Dewey la chiave d'accesso a una concezione dei sentimenti umani inserita in una teoria dell'azione. In base a essa, sentimenti negativi come l'ira, l'indignazione o l'afflizione sono la dimensione affettiva di quello spostamento di attenzione verso le proprie aspettative che si verifica nel momento in cui viene a mancare la possibilità di dar corso a un'azione progettata. Invece il soggetto reagisce con sentimenti positivi, come la gioia o l'orgoglio, quando è improvvisamente liberato da un opprimente stato di eccitazione, perché è riuscito a trovare una soluzione adeguata e soddisfacente a un problema d'azione che lo preoccupava. In complesso, i sentimenti rappresentano per Dewey le reazioni affettive conseguenti al successo o all'insuccesso dei nostri progetti d'azione.

Da questa premessa generale si possono ricavare ulteriori differenziazioni operando una più precisa distinzione concettuale tra i vari tipi di disturbo che fanno fallire le azioni abituali dell'uomo. Se si commisurano questi disturbi o insuccessi alle aspettative che orientano l'esecuzione delle azioni, diventa possibile determinare una prima, approssimativa suddivisione fra due tipi di aspettative: l'agire di routine dell'uomo può imbattersi in ostacoli o entro il quadro di riferimento delle attese strumentali di successo o entro quello delle attese normative di comportamento. Se le azioni rivolte al successo falliscono a causa di resistenze impreviste emerse nell'ambito dei compiti affrontati, ciò comporta disturbi "tecnici" in senso lato; se invece le azioni orientate in senso normativo falliscono perché vengono violate le norme da esse implicate come valide, ciò comporta conflitti "morali" nel mondo della vita sociale. Questo secondo genere di esecuzioni disturbate d'azioni costituisce l'orizzonte d'esperienza in cui trovano la loro collocazione pratica i sentimenti morali

reattivi dell'uomo. Con Dewey li possiamo intendere come le risposte emotive degli esseri umani all'imprevisto insuccesso del loro agire, dovuto alla violazione di attese normative di comportamento. Le differenze tra i singoli sentimenti di reazione si misurano molto semplicemente a seconda che l'infrazione di una norma che blocca l'azione sia compiuta dallo stesso soggetto agente oppure dal suo partner nell'interazione: nel primo caso, la persona percepisce il contraccolpo delle proprie azioni con sensi di colpa; nel secondo, con sentimenti di indignazione morale. In entrambi i casi, però, vale ciò che Dewey ha indicato come tipico di situazioni dell'esperienza emotiva di un agire con effetto retroattivo sul soggetto: con lo spostamento dell'attenzione sulle proprie aspettative giungono a consapevolezza anche i loro elementi cognitivi (vale a dire il sapere morale), che aveva guidato l'azione progettata e poi bloccata.

Tra i sentimenti morali quello che possiede il carattere più manifesto è la vergogna, in quanto con essa non si intende soltanto l'ovvia ritrosia, antropologicamente ben radicata, nel mettere a nudo il proprio corpo; nel caso di questo sentimento non è possibile stabilire in anticipo da quale lato dell'interazione venga violata la norma morale che per così dire "manca" al soggetto per proseguire secondo routine il suo agire. Il contenuto emotivo della sensazione di vergogna consiste anzitutto, come hanno concordemente stabilito gli approcci psicoanalitici e fenomenologici, in una sorta di depressione del senso del proprio valore: il soggetto che sperimentando l'insuccesso del proprio agire si vergogna di sé, si sente dotato di un valore sociale inferiore a quello che si era precedentemente attribuito. Da un punto di vista psicoanalitico ciò significa che la violazione di una norma morale, determinando il blocco di un'azione, non colpisce negativamente il super-Io, ma l'Io ideale di un soggetto.[6] Questo tipo di vergogna, avvertito solo in presenza di partner nell'interazione reali o immaginari che in certo qual modo assumono il ruolo di testimoni dell'Io ideale danneggiato, può essere provocato da se stesssi o da altri: nel primo caso, il soggetto prova un senso di inferiorità perché ha violato una norma morale la cui osservanza aveva rappresentato un fondamento del suo Io ideale; nel secondo caso, invece, il soggetto avverte una sensazione di diminuzione del proprio valore perché i suoi partner nell'interazione hanno violato delle norme morali il cui rispetto gli aveva consentito di sentirsi una persona che vuole essere all'altezza dei propri ideali. Qui la crisi morale della comunicazione nasce dalla delusione delle attese normative che il soggetto

credeva di poter riporre nella considerazione da parte del suo interlocutore. Pertanto, questo secondo tipo di vergogna morale rappresenta l'impulso emotivo da cui un soggetto è soppraffatto quando, avendo subìto un'esperienza di misconoscimento, non è più in grado di affermare ulteriormente le proprie pretese; tale sensazione gli fa percepire la dipendenza costitutiva della sua persona dal riconoscimento da parte di altri.[7]

In queste reazioni emotive di vergogna l'esperienza del misconoscimento può fungere da fattore motivazionale di una lotta per il riconoscimento. Infatti la tensione emotiva determinata nel singolo dalla sofferenza di mortificazioni viene da lui spezzata solo ritrovando la possibilità di agire; che però questa prassi rinnovata si configuri come opposizione politica risulta dalle opportunità di assumere un punto di vista morale, opportunità inscindibilmente connesse come contenuti cognitivi a quei sentimenti negativi. Se i modelli normativi del reciproco riconoscimento hanno una certa opportunità di realizzazione all'interno del mondo della vita sociale, è solo perché i soggetti umani non possono reagire con distacco emotivo a offese sociali come quelle rappresentate dalla violenza fisica, dalla privazione dei diritti e dall'umiliazione. Ogni sentimento di reazione negativa legato all'esperienza del misconoscimento di pretese di riconoscimento comporta la possibilità che il soggetto colpito divenga cosciente del torto arrecatogli e ne tragga motivo di opposizione politica.

D'altra parte la fragilità di questo sostegno pratico della morale all'interno della realtà sociale emerge dal fatto che in tali reazioni emotive è solo possibile ma nient'affatto necessario che giunga a consapevolezza il torto del misconoscimento: l'eventualità che il potenziale cognitivo intrinseco ai sentimenti della vergogna sociale e dell'essere offesi si trasformi in un convincimento politico-morale dipende anzitutto dalle condizioni empiriche dell'ambiente politico-culturale del soggetto colpito. L'esperienza del misconoscimento può diventare fonte motivazionale di atti di opposizione politica solo grazie alla possibilità di articolarla in un movimento sociale. La logica seguita dalla genesi di questi movimenti collettivi è però illuminata soltanto da un'analisi che cerca di spiegare le lotte sociali in base alla dinamica delle esperienze morali.

TERZA PARTE

Prospettiva di filosofia sociale: morale e sviluppo sociale

Con i mezzi di una fenomenologia empiricamente controllata è stato possibile dimostrare che la tripartizione delle forme di riconoscimento compiuta da Hegel e Mead non manca del tutto l'obiettivo della realtà della vita sociale, ma anzi è pienamente in grado di dar luogo a un approccio produttivo all'infrastruttura morale delle interazioni. In corrispondenza con le ipotesi teoriche dei due autori veniva perciò spontaneo correlare ai diversi modelli di riconoscimento differenti tipi di autorelazione pratica dei soggetti, cioè altrettante modalità di un loro rapporto positivo con se stessi. Non è stato poi difficile distinguere in un secondo passaggio tra varie forme di misconoscimento sociale, in base al livello dell'autorelazione pratica delle persone intaccato o addirittura distrutto dalle diverse modalità di misconoscimento. Con la provvisoria distinzione tra violenza, privazione dei diritti e umiliazione disponiamo degli strumenti concettuali utili a dare maggiore plausibilità alla tesi che esplicita lo spunto teorico dell'idea di fondo condivisa da Hegel e Mead: la forza morale che determina gli sviluppi e i progressi nella concreta vita sociale dell'uomo è quella che viene espressa da una lotta per il riconoscimento. Per dare una configurazione teorica sostenibile a un'idea così impegnativa, che a volte dà l'impressione di possedere una valenza di filosofia della storia, bisognerebbe fornire la dimostrazione empirica del fatto che l'esperienza del misconoscimento è il punto di partenza cognitivo, ma collegato alla sfera affettiva, dell'opposizione sociale e delle rivolte collettive. Anche questo, però, non si può fare in modo diretto, ma bisogna accontentarsi di un approccio indiretto, di tipo storico e illustrativo. A questo scopo, in un primo passaggio tornerà utile riprendere il filo dell'attualizzazione storica là dove lo avevamo lasciato con Hegel e Mead: se ripercorriamo la storia del pensiero post-hegeliano andando alla ricerca di teorie caratterizzate da un'analoga intenzione di fondo, ci imbat-

tiamo in una serie di approcci in parte ispirati da Hegel, mai però riconducibili a Mead, nei quali lo sviluppo storico è stato pensato come un processo conflittuale di lotta per il riconoscimento. La differenziazione sistematica fra tre forme di riconoscimento può aiutare a rendere trasparenti le confusioni oggettuali che hanno finora comportato il fallimento di queste concezioni post-hegeliane: nell'ambito della filosofia sociale, le teorie di Marx, Sorel e Sartre costituiscono gli esempi più significativi di una corrente di pensiero che, contro Hobbes e Machiavelli, collega i conflitti sociali a esigenze di riconoscimento la cui infrastruttura morale non ha però mai potuto essere davvero compresa fino in fondo (cap. 7). Inoltre, sviluppando criticamente questa tradizione di ricerca è possibile produrre una rappresentazione degli indicatori empirici che rendono plausibile parlare del ruolo di battistrada avuto da una lotta per il riconoscimento nei processi storici di trasformazione; perciò in un secondo passaggio voglio cercare di esporre in forma sintetica la logica morale delle lotte sociali, così che non risulti empiricamente scorretto vedere in essa la vera fonte impulsiva di un progresso sociale (cap. 8). Se a questo scopo si assume come filo conduttore di una teoria critica della società la concezione hegeliana della lotta per il riconoscimento integrata con la psicologia sociale di Mead, allora è necessario affrontare il compito di una fondazione filosofica della prospettiva che dà un orientamento normativo a tale teoria. Questo tentativo sarà compiuto nell'ultimo capitolo, sotto forma di un concetto formale di eticità nel quale le condizioni intersoggettive dell'integrità personale vengono interpretate come presupposti che nel loro insieme rendono possibile l'autorealizzazione individuale (cap. 9).

7. Tracce di una tradizione di filosofia sociale: Marx, Sorel, Sartre

Il differenziato modello conflittuale del riconoscimento elaborato da Hegel negli anni jenesi non è mai riuscito a esercitare un'influenza significativa sulla storia della filosofia sociale. Esso è sempre rimasto all'ombra della *Fenomenologia dello spirito*, metodologicamente superiore e certo anche letterariamente più affascinante, dove il tema della lotta per il riconoscimento è circoscritto alle condizioni del sorgere dell'autocoscienza. Nondimeno, la forza suggestiva del capitolo su servo e padrone è stata sufficiente a imprimere alla teoria politica una svolta nei cui sviluppi si è sostanzialmente conservata la presenza dei motivi centrali dei primi scritti: con la proposta di interpretare il conflitto tra servo e padrone come una lotta per il riconoscimento di pretese di identità, Hegel ha dato inizio a un movimento di pensiero nel quale la contrapposizione tra gli uomini ha potuto essere riportata, a differenza di quanto avviene in Machiavelli e Hobbes, all'esperienza di una lesione delle pretese morali. L'autore nella cui opera questa nuova epocale formulazione della lotta sociale ha lasciato le sue prime e fino a ora più incisive tracce è stato Karl Marx. Nella sua teoria della lotta di classe l'intuizione morale da cui si era fatto guidare il giovane Hegel si intreccia in una sintesi, carica di tensioni e molto ambivalente, con le correnti dell'utilitarismo. Dopo decenni di riduzioni economicistiche del marxismo, Georges Sorel ha ripreso il tentativo di collocare le trasformazioni sociali nella prospettiva di una lotta per il riconoscimento; i suoi contributi al superamento dell'utilitarismo sociologico, influenzati più fortemente da Vico e Bergson che da Hegel, rappresentano il tentativo pericolosamente fallito di interpretare la storia in base a una teoria del riconoscimento. Nel passato più recente, infine, è stato Jean-Paul Sartre a contribuire più di ogni altro a rendere l'idea di una lotta per il ri-

conoscimento fruttuosa per gli scopi di una teoria sociale impostata criticamente; fin dall'inizio, però, sussisteva un insuperabile contrasto fra il taglio esistenzialistico da lui dato alla concezione hegeliana e le tesi della sua diagnosi politica epocale improntate a una teoria del riconoscimento. La ragione decisiva del fallimento di questa intenzione teorica rappresentata da Marx, Sorel e Sartre è comunque la stessa in tutti i casi: il processo di sviluppo sociale è sempre stato considerato sotto uno solo dei tre aspetti morali della dinamica del riconoscimento da noi distinti in riferimento al giovane Hegel. Ma questi diversi approcci rappresentano pur sempre i frammenti di una tradizione di pensiero la cui ripresa ci pone a confronto con i compiti in riferimento ai quali oggi deve dar prova di sé un'interpretazione del progresso sociale elaborata nel quadro di una teoria del riconoscimento.

Già Marx, che aveva potuto utilizzare la *Fenomenologia dello spirito* ma non la *Realphilosophie* jenese, nei manoscritti parigini raccoglie l'idea di una lotta per il riconoscimento soltanto nella versione restrittiva che essa assume entro il contesto della dialettica servo-padrone; in tal modo, però, già all'inizio della sua impresa egli mostra la tendenza a ridurre lo spettro delle istanze del riconoscimento alla dimensione dell'autorealizzazione nel lavoro.[1] D'altra parte Marx pone alla base della sua antropologia originaria un concetto di lavoro talmente carico di connotazioni normative da poter descrivere lo stesso atto del produrre come un processo di riconoscimento intersoggettivo: nel compimento del lavoro integrale, rappresentato secondo il modello delle attività artigianali o artistiche,[2] l'esperienza dell'oggettivazione delle proprie capacità si limita alla prefigurazione mentale di un possibile consumatore, cosicché attraverso di essa il singolo acquisisce una consapevolezza intersoggettivamente mediata del proprio valore. Così, nel frammento sull'economia politica di James Mill, composto contemporaneamente ai manoscritti parigini,[3] Marx parla della "doppia affermazione" che un soggetto riceve di fronte a se stesso e all'altro in virtù del proprio lavoro: nel riflesso dell'oggetto prodotto egli non soltanto può vedersi come un individuo al quale vanno positivamente attribuite determinate capacità, ma può anche intendersi come una persona che è in grado di soddisfare i bisogni di un concreto partner nell'interazione.[4] Da questa prospettiva Marx intende il capitalismo, vale a dire la disponibilità dei mezzi di produzione da parte di una sola classe, come un ordinamento sociale che distrugge inevitabilmente le relazioni di riconoscimento fra gli uomini mediate dal lavoro; infatti con la separazione dai mezzi di produzione viene tolta ai lavoratori anche la possibilità di un controllo delle proprie attività, necessario presupposto per il reciproco riconoscimento come partner che cooperano in un contesto sociale. Se però la conseguenza dell'organizzazione capitalistica della società è la distruzione delle relazioni di riconoscimento mediate dal lavoro, allora il conflitto sociale che ne deriva deve essere inteso come una lotta per il riconoscimento. Perciò il giovane Marx, riallacciandosi alla dialettica servo-padrone della *Fenomenologia*, può ancora interpretare i contrasti sociali del suo tempo come una lotta morale che i lavoratori oppressi conducono per il ristabilimento delle possibilità sociali di un pieno riconoscimento. Per lui la lotta di classe non rappresenta un contrasto strategico per ottenere beni o strumenti di potere, ma un conflitto morale dove è in gioco la "liberazione" del lavoro come condizione decisiva della valorizzazione simmetrica e dell'autocoscienza individuale. Tuttavia questo quadro interpretativo implica una serie di presupposti di filosofia della storia, il cui carattere speculativo è risultato ben chiaro a Marx non appena li ha ripresi, in forma solo attenuata, nello sviluppo della sua analisi scientifica del capitalismo.

Il giovane Marx ha potuto ricollegarsi al modello hegeliano del conflitto, esposto nella *Fenomenologia* in termini di teoria del riconoscimento, solo perché nel suo concetto antropologico di lavoro l'elemento dell'autorealizzazione personale è identificato immediatamente con il riconoscimento intersoggettivo: il soggetto umano – così va intesa la sua costruzione – nel corso della produzione non solo realizza se stesso oggettivando progressivamente le proprie capacità, ma nello stesso tempo compie un riconoscimento affettivo di tutti i suoi partner nell'interazione, poiché li prefigura come soggetti che, al pari di lui, hanno dei bisogni. Ma una volta che questa attività unitaria è distrutta dal rapporto di produzione capitalistico, ogni lotta per l'autorealizzazione nel lavoro dev'essere intesa anche come un contributo al ristabilimento di relazioni di reciproco riconoscimento. Infatti, con la riacquisizione della possibilità di un lavoro autodeterminato sarebbe di colpo ripristinata anche la condizione sociale in cui i soggetti si attestano reciprocamente come membri della stessa specie, portatori di bisogni comuni. In tale costruzione confluiscono in modo assai problematico elementi propri dell'antropologia espressivistica romantica, del concetto feuerbachiano di amore

e dell'economia politica inglese. Di questo, però, Marx non ha mai potuto acquisire una chiara consapevolezza a causa dell'insufficiente distanza che lo separava da quelle correnti di pensiero. Purtuttavia l'insostenibilità delle premesse della sua speculazione filosofica gli diviene a tal punto chiara da indurlo a prenderne commiato attraverso una svolta teorica del suo approccio: nemmeno se pensato in termini estetici, come attività produttiva di tipo artigianale o artistico, il lavoro può essere senz'altro rappresentato come un processo di oggettivazione di forze appartenenti alla propria natura "interiore";[5] altrettanto poco esso può essere inteso come una realizzazione completa di relazioni di reciproco riconoscimento. Il modello dell'oggettivazione suscita l'erronea impressione che le qualità e capacità individuali siano un dato intrapsichico permanente, che solo in seconda istanza può esprimersi nello svolgimento del lavoro produttivo. Inoltre l'idea che nell'intervento sulla realtà oggettiva debbano essere tenuti presenti altri soggetti come possibili consumatori, anzi vengano riconosciuti come esseri bisognosi, mette in luce un livello intersoggettivo in ogni lavoro creativo, ma confina unilateralmente le possibili relazioni di riconoscimento nella sola dimensione del soddisfacimento dei bisogni materiali.

Come abbiamo visto, negli scritti giovanili Marx appiattisce il modello hegeliano della lotta per il riconoscimento su una concezione estetizzante dell'attività produttiva. In questo modo, però, egli elimina dallo spettro morale delle lotte sociali del suo tempo tutti gli aspetti non direttamente riconducibili al processo del lavoro cooperativo e autogestito, vincolando segretamente quelle lotte al fine dell'autorealizzazione produttiva. Certo, con il suo concetto di "lavoro alienato", impiegato in senso filosofico, egli ha intenzionalmente puntato lo sguardo sui fenomeni di degradazione che hanno luogo nelle condizioni dell'organizzazione capitalistica.[6] Anzi, in tal modo ha per la prima volta dischiuso concettualmente la possibilità di intendere il lavoro sociale come un *medium* del riconoscimento e, corrispondentemente, di considerarlo come una dimensione del possibile misconoscimento. Ma l'unilateralizzazione estetico-produttivistica del suo modello di conflitto ha anche impedito a Marx, sul piano teorico, di localizzare adeguatamente l'alienazione diagnosticata, cioè di situarla nel tessuto relazionale del riconoscimento intersoggettivo, in modo tale da metterne in luce l'importanza morale nelle lotte sociali del suo tempo.

Marx è in grado di abbandonare questo modello di conflitto esclusivamente ispirato a un'estetica della produzione solo dopo aver liberato da pregiudiziali di filosofia della storia il concetto antropologico di lavoro contenuto nella sua opera giovanile, così da poter fare di esso il fondamento categoriale della sua critica dell'economia politica.[7] Tuttavia la ristrettezza della prospettiva morale da cui fin dall'inizio egli ha colto le lotte sociali del suo tempo, ha aperto l'accesso alla penetrazione di motivi utilitaristici.[8] Ciò che Marx conserva delle sue rappresentazioni originarie per gli scopi dell'analisi del capitale è l'idea secondo cui il lavoro non costituisce soltanto un processo di creazione sociale di valore, ma anche una dinamica di manifestazione delle forze appartenenti alla natura umana; infatti, soltanto una concezione che intende l'attività lavorativa dell'uomo come fattore produttivo e assieme come fatto espressivo gli offre la possibilità di vedere nella società capitalistica tanto una formazione economica quanto anche un particolare rapporto di autoreificazione umana. Ma ciò a cui Marx ha nel frattempo rinunciato lungo il percorso che lo conduce all'analisi del capitale è l'idea, ricavata da Feuerbach, secondo cui il lavoro non estraniato deve poter essere interpretato anche come una sorta di amorevole affermazione della precarietà di tutti gli altri soggetti appartenenti alla specie. In questo modo, però, Marx si lascia sfuggire lo strumento che fino a quel momento gli ha consentito di riallacciarsi in una prospettiva di filosofia della storia al modello hegeliano di conflitto, rappresentato dalla lotta per il riconoscimento: se l'autorealizzazione individuale nel lavoro non implica più automaticamente il riferimento riconoscitivo ad altri soggetti, la lotta per il riconoscimento non può più essere spontaneamente interpretata come una lotta per le condizioni sociali del riconoscimento. Dall'imbarazzo in cui cade per il fatto che l'adozione di questa prospettiva comporta l'abbandono della sua interpretazione della lotta di classe in termini di filosofia della storia, Marx si libera assumendo un modello utilitaristico del conflitto sociale: in conformità ai nuovi concetti fondamentali da lui impiegati, nell'analisi del capitale illustra la legge dinamica dello scontro fra le diverse classi mediante l'antagonismo degli interessi economici. Ora per Marx la lotta di classe non è più rappresentabile, secondo lo schema interpretativo hegeliano, come una lotta per il riconoscimento, ma è da lui pensata in base al modello tradizionale di una lotta per l'autoaffermazione (economica): al posto di un conflitto morale dovuto alla distruzione delle condizioni

del riconoscimento reciproco è inavvertitamente subentrata la concorrenza tra interessi, strutturalmente limitata.

Tuttavia Marx può tanto più agevolmente operare l'adattamento di questo nuovo modello di conflitto in quanto aveva già preparato indirettamente la strada restringendo nel suo approccio interpretativo originario la prospettiva morale; infatti, la riduzione dei fini della lotta di classe alle sole istanze che dipendono immediatamente dall'organizzazione del lavoro sociale gli facilita la successiva astrazione da ogni esigenza politica riconducibile alla lesione delle pretese morali in quanto tali. I lavori giovanili marxiani contengono già in *nuce* la possibilità di un passaggio al modello utilitaristico della lotta, poiché limitano lo spettro delle istanze del riconoscimento a una dimensione che, dopo l'abbandono dell'approccio interpretativo in termini antropologici, ha potuto essere ridotta senza difficoltà a un interesse meramente economico. Nella critica dell'economia politica Marx ha perciò attribuito alla lotta sociale dei lavoratori, rappresentata nell'analisi immanente dell'autonomizzazione del capitale, esclusivamente finalità che risultano dagli interessi "oggettivi" del proletariato. Nella sua descrizione non è quasi più considerato il fatto che alla posizione occupata nel processo produttivo sono invece collegate anche esperienze morali riconducibili alla delusione di pretese di identità. Tale impostazione non viene significativamente modificata nemmeno nei passaggi testuali del *Capitale* in cui si fa riferimento ai contrasti sociali che sembrano svolgersi secondo il modello di una lotta collettiva per l'estensione di pretese giuridiche:[9] Marx con il suo tipico atteggiamento assai ambivalente nei confronti delle conquiste dell'universalismo sociale, è stato ben lontano dallo scorgere in questi conflitti sociali la testimonianza indiscutibile di una lotta che i lavoratori devono condurre contro il misconoscimento giuridico delle loro specifiche istanze di classe. La sua tenace convinzione che le idee borghesi di libertà e uguaglianza servissero alle esigenze di legittimazione dell'economia capitalistica gli impedì di riferirsi in termini inequivocabilmente positivi ai risvolti giuridici della lotta per il riconoscimento.[10]

Una reale alternativa alle tendenze utilitaristiche è però contenuta nelle parti dell'opera matura di Marx che non mirano alla costruzione di una teoria economica, ma affrontano il compito dell'analisi storico-politica; qui egli si fa guidare da un modello di conflitto sociale che è già in contrasto con gli scritti dedicati alla teoria del capitalismo, poiché include quasi herderianamente le forme di vita culturalmente tramandate dei diversi gruppi sociali.[11] Inizialmente, questo ampliamento di visuale per Marx deriva soltanto dall'intenzione metodica di rappresentare narrativamente negli studi storici il corso oggettivo del processo che nelle analisi economiche aveva studiato unicamente dalla prospettiva in un certo senso funzionalistica dell'affermazione dei rapporti produttivi capitalistici; perciò in questa rappresentazione viene considerato ogni aspetto della realtà sociale che nello svolgimento reale dei conflitti esercita un'influenza sul modo in cui i gruppi contrapposti percepiscono la propria situazione e, di conseguenza, si rapportano politicamente gli uni agli altri. Ma con l'inclusione delle culture quotidiane specifiche di ogni componente sociale per Marx muta necessariamente anche il modello in base al quale dev'essere spiegato il rapporto politico conflittuale: se, cioè, sono gli stili di vita culturalmente tramandati a caratterizzare il modo di esperire le condizioni e le privazioni sociali, le finalità perseguite dai diversi gruppi nei contrasti politici non sono più decise da pure considerazioni di interessi. Marx deve invece riorientare il proprio approccio esplicativo in una direzione nella quale il rapporto conflittuale è visto come dipendente dalle convinzioni assiologiche [*Wertüberzeugungen*] che si riflettono nelle forme di vita culturalmente tramandate: nelle lotte sociali si fronteggiano gruppi o classi che cercano di difendere o di affermare le rappresentazioni di valori che assicurano la loro identità. Per questo il modello di conflitto che Marx pone alla base dei suoi studi storici sul *Diciotto brumaio* e sulle lotte di classe in Francia[12] può senz'altro essere indicato come "espressivistico".

Con questo concetto non si intende solo il fatto che il rapporto conflittuale degli attori coinvolti viene compreso come un fenomeno di espressione, cioè in base al modello di agire espressivo attraverso il quale vengono rappresentati sentimenti e disposizioni interiori. Naturalmente è questa la ragione principale che induce Marx a includere nei suoi studi informazioni empiriche sulle tradizioni religiose e sugli stili di vita quotidiani dei diversi gruppi; ma questi dati offrono le migliori indicazioni circa gli specifici caratteri di queste differenti convinzioni assiologiche. Ma, oltre a ciò, può essere indicata come espressivistica anche la tendenza, presente in quegli scritti, a descrivere lo stesso svolgimento degli antagonismi sociali in base al paradigma letterario di un dramma, poiché le classi in conflitto vengono descritte come gli attori di uno scontro che

minaccia la loro esistenza.[13] In pieno contrasto con gli scritti teorici sul capitalismo, negli studi storico-politici Marx illustra la lotta di classe secondo il modello di una scissione etica: nei processi sociali da lui descritti con accenti drammaturgici si fronteggiano attori collettivi orientati verso differenti valori, a seconda della loro condizione sociale. In tal modo Marx, contro le sue inclinazioni utilitaristiche, si riavvicina al modello conflittuale hegeliano di una lotta per il riconoscimento; d'altra parte, egli non si rende conto di quanto consistente sia la presenza, nelle lotte descritte, di istanze propriamente morali, dipendenti dalla struttura delle relazioni di riconoscimento. Di più, il termine espressivistico possiede in tale contesto anche un terzo significato, sottolineato dalla tendenza, presente negli scritti storici di Marx, a concepire la lotta di classe come un mero contrasto attorno a forme collettive di autorealizzazione; allora, però, i conflitti rappresentati non costituirebbero davvero un fatto morale che dischiude la possibilità di una soluzione sociale, bensì un frammento storico dell'eterna lotta tra valori per principio inconciliabili.

In nessun luogo Marx è riuscito a stabilire una connessione sistematica tra i due modelli del conflitto che così si fronteggiano nella sua opera matura, vale a dire l'approccio utilitaristico degli scritti di teoria economica e quello espressivistico degli studi storici: la tesi di fondo attinente a conflitti d'interesse economicamente condizionati convive senza mediazioni con la riconduzione relativistica di tutti i conflitti a contrapposte finalità di autorealizzazione. Tuttavia, Marx non è mai stato in grado di intendere sistematicamente la lotta tra le classi sociali – che costituisce pur sempre una componente essenziale della sua teoria – come una forma di conflitto moralmente motivato, nel quale vanno analiticamente distinti diversi aspetti dell'estensione dei rapporti di riconoscimento; perciò, non gli è mai stato realmente possibile ancorare le finalità normative del suo progetto a quel processo sociale a cui, pure, si è costantemente riferito con la categoria della lotta di classe.

Georges Sorel si è battuto in tutti i suoi scritti contro le tendenze utilitaristiche che hanno potuto diffondersi rapidamente nella tradizione del materialismo storico grazie al fatto che lo stesso Marx aveva privilegiato il modello basato sugli interessi. Il suo lavoro teorico rappresenta uno degli esiti più originali ma anche politicamente più ambivalenti della storia del marxismo: portato per temperamento ai rapidi entusiasmi, Sorel non rifuggì né dai frequenti cambi di fronte

politico né da un'assimilazione delle più disparate correnti di pensiero che superava certamente i limiti dell'eclettismo. Lungo la via del suo impegno pratico si trova la presa di posizione a favore della destra monarchica non meno di quella a sostegno dei bolscevichi russi; il suo lavoro di rielaborazione del marxismo trae spunti da Vico come da Bergson, da Durkheim come dai pragmatisti americani.[14] Tuttavia, la convinzione teorica di fondo, che percorre come un filo rosso l'opera di tutta la sua vita e ne rende comprensibili retrospettivamente le svolte improvvise, consiste fin dall'inizio nell'intenzione di andare al di là dell'utilitarismo, inteso come un sistema di pensiero che porta il marxismo a disconoscere, con gravi conseguenze, le proprie finalità etiche.[15] Per lui l'idea che l'agire umano sia riducibile al perseguimento di interessi razionale rispetto allo scopo costituisce un ostacolo fondamentale alla conoscenza degli impulsi morali da cui gli uomini sono sospinti nel loro operare creativo. Lungo il percorso tracciato per il suo lavoro teorico da questa posizione di partenza, Sorel doveva pervenire a una concezione morale della lotta sociale che presenta non pochi punti di contatto con il modello di conflitto del giovane Hegel.

Il fondamento della teoria di Sorel è costituito da un concetto dell'agire sociale orientato, anziché al perseguimento di interessi razionale rispetto allo scopo, a quello della realizzazione creativa del nuovo. Ma già nel confronto con l'opera di Vico, da cui trae le prime indicazioni sul ruolo sociale della creatività umana, questo motivo utilitaristico di partenza fa un'ulteriore svolta in direzione di una teoria morale: i complessi di idee prodotti creativamente, che danno forma all'orizzonte culturale di un'epoca storica, si compongono anzitutto delle rappresentazioni che definiscono ciò che vale come eticamente buono e degno dell'uomo. Anche il passaggio successivo mediante il quale Sorel cerca di precisare ulteriormente il quadro concettuale così acquisito, è dovuto a un'interpretazione del pensiero di Vico: poiché sui criteri in base ai quali si commisurano le rappresentazioni del bene etico non sussiste alcuna concordia tra le classi, il processo storico della produzione creativa di nuove idee si realizza nella forma di una lotta di classe. Le classi sociali sono permanentemente impegnate nella ricerca di formulazioni sempre più generali per le loro norme e le loro concezioni dell'onore, che possano attestare la loro adeguatezza all'organizzazione morale della società. Poiché però solo il *medium* del diritto costituisce un mezzo socialmente pervasivo di espressione di particolari con-

cezioni morali, la lotta di classe assume sempre e necessariamente la configurazione di contrasti giuridici:

> La storia si compie attraverso lotte tra gruppi. Vico si è però reso conto che queste lotte non sono tutte dello stesso genere, cosa che i marxisti contemporanei spesso dimenticano. Ci sono conflitti che hanno lo scopo di impadronirsi del potere politico [...] altri invece sono sostenuti per ottenere dei diritti. Queste ultime lotte possono essere adeguatamente intese solo se si parla di lotte di classe in senso marxiano. Per evitare fraintendimenti, sarebbe forse opportuno indicarle con l'espressione "lotta di classe per il diritto", così da mostrare che esse hanno come principio l'esistenza di conflitti tra concezioni giuridiche.[16]

D'altra parte, anche questa tesi non spiega come vada propriamente inteso il rapporto tra morale di classe e norme giuridiche, dal cui contrasto scaturisce la "qualità etica della lotta di classe".[17] Fin qui Sorel si limita a spiegare che i gruppi sociali devono sempre tradurre in concezioni giuridiche le loro rappresentazioni del bene etico prima di poter scendere con esse nel campo degli scontri sociali. L'occasione per un ulteriore chiarimento del rapporto tra morale e diritto si presenta a Sorel solo nel momento in cui si imbatte nel "socialismo etico", una corrente di pensiero che recupera i fondamenti morali del marxismo. Egli però non adotta di per se stesso il nuovo approccio, che tenta di fondare rigorosamente nell'etica kantiana le aspirazioni della teoria di Marx, ma lo sottopone a una reinterpretazione originale, per così dire hegelianeggiante, che ha per esito una ipotesi empirica sul carattere delle nostre rappresentazioni morali quotidiane. Ora Sorel riconduce le norme etiche, che le classi oppresse introducono continuamente dal basso nelle contrapposizioni giuridiche, alle esperienze affettive compiute in quella sfera della vita sociale che il giovane Hegel aveva sussunto nel concetto di eticità naturale: all'interno della famiglia ogni individuo umano acquista mediante la prassi della "vicendevole premura e considerazione"[18] una sensibilità morale che forma il nucleo di tutte le sue successive rappresentazioni del bene etico. Perciò le concezioni morali così maturate costituiscono semplicemente la versione generalizzata sul piano sociale dei valori di esperienza acquisiti dal singolo durante la propria infanzia e ritenuti vincolanti per una "vita onorevole".[19] Ma questi criteri e queste norme ancorati alla dimensione affettiva, una volta diventati componente stabile delle rappresentazioni morali

collettive, non sono più in grado di «dar vita ad un nuovo sistema giuridico», poiché per principio contengono soltanto, secondo la concisa espressione di Sorel, delle "negazioni".[20] Con questo termine si intende che sono sempre e soltanto le reazioni emotive a rivelare ai singoli o ai gruppi sociali quali sono le loro rispettive rappresentazioni del bene morale: per Sorel la morale è l'insieme di tutti i sentimenti di offesa e torto subìto con i quali reagiamo ogniqualvolta siamo colpiti da qualcosa che riteniamo moralmente inaccettabile. Pertanto la distinzione tra morale e diritto è riconducibile alla differenza fondamentale che sussiste tra i sentimenti di reazione negativa e l'elaborazione di norme positive.

Con queste riflessioni l'immagine dei contrasti giuridici fra le classi che Sorel ha fin qui sviluppato viene allargata in modo determinante. Ora egli individua la forza motivazionale che tiene permanentemente in moto la lotta morale delle classi oppresse nei sentimenti collettivi del torto ricevuto e dell'umiliazione subita: le istanze etiche che i membri di quei gruppi sociali hanno acquisito attraverso l'esperienza del sostegno familiare penetrano continuamente, sotto forma di percezione dei torti subiti, nel processo vitale della società, così da condurre necessariamente a un confronto con il sistema normativo dominante, sanzionato giuridicamente. Per esprimere quest'idea Sorel impiega la distinzione concettuale tra fondamento giuridico "storico", cioè stabilito, e "umano", cioè morale:

> Il fondamento giuridico storico, la base dell'intera organizzazione sociale, e il fondamento giuridico umano, insegnatoci dalla morale, entrano prima o poi in conflitto. Questo contrasto può rimanere a lungo senza effetti; ma si verificano sempre dei casi nei quali le rivendicazioni dell'individuo oppresso ci appaiono più sacre delle tradizioni a cui la società si richiama.[21]

D'altra parte, da questo ragionamento si può anche dedurre che Sorel pone alla base del suo modello teorico-morale della lotta di classe un concetto riduttivamente relativistico del diritto. L'ordinamento giuridico di una società è per lui soltanto l'espressione istituzionale delle norme positive nelle quali di volta in volta una classe pervenuta al potere politico è riuscita a trasformare i sentimenti di misconoscimento sociale precedentemente provati; perciò, viceversa, ogni classe oppressa, che a sua volta cerca di lottare dal basso contro il sistema giuridico selettivo dell'ordine sociale dominante, deve aver trasformato creativamente le sue rappresentazioni morali, inizialmente

soltanto negative, in norme giuridiche positive prima di concorrere per il potere politico. Dunque, ogni ordinamento giuridico statale rappresenta soltanto l'incarnazione delle particolari sensazioni di torto subìto proprie di ogni classe che detiene il potere politico sulla base di fondamenti morali contingenti. Questo concetto del diritto limitato alla dimensione della tecnica del potere, che gli fa perdere irrimediabilmente di vista il potenziale universalistico del riconoscimento giuridico, non è affatto modificato dall'ultima svolta impressa da Sorel al suo modello teorico fondamentale. Fortemente influenzato da Bergson,[22] a partire dalla sua filosofia della vita egli sviluppa un concetto del mito sociale che dovrebbe illuminare la costituzione cognitiva del processo della produzione collettiva di idee giuridiche: poiché l'uomo, dotato di una natura primariamente emotiva, è più portato a cogliere intuitivamente immagini perspicue che argomentazioni razionali, i miti sociali in cui è costruito figurativamente un futuro indeterminato nel suo corso sono più adatti a convertire l'"ardente e profondo sentimento di ribellione"[23] dei gruppi oppressi in princìpi giuridici positivi.

La teoria del mito sociale suggella soltanto la tendenza che ha finito per prevalere in Sorel nell'ambivalente tentativo di trasformare il marxismo in direzione di una teoria morale. Anche se come nessun altro ha arricchito con il materiale empirico dei sentimenti morali il quadro interpretativo fornito dall'idea di una lotta per il riconoscimento, nondimeno egli riporta tale quadro nel solco della tradizione machiavelliana: poiché le aspirazioni di ciascun gruppo a una vita onorevole sono per principio accomunate dal medesimo interesse al riconoscimento legale, qualsiasi sistema giuridico, in quanto è sostenuto soltanto dal potere politico, può reclamare per sé uguale validità. Questa conseguenza relativistica deriva da una tacita identificazione delle due forme di riconoscimento che tanto Hegel quanto Mead avevano accuratamente distinto: se, cioè, il bisogno di autorispetto collettivo, sul quale Sorel si concentra in larga misura, viene improvvisamente concepito come una pretesa che può trovare piena soddisfazione nel riconoscimento giuridico, allora è senz'altro perduto di vista l'imperativo formale dell'universalizzazione, a cui ubbidisce questo tipo di riconoscimento. Nell'analisi dei sentimenti collettivi di torto subìto, su cui è impostata tutta la sua teoria, Sorel non distingue a sufficienza tra il misconoscimento di rappresentazioni assiologiche [*Wertvorstellungen*] e la lesione di aspettative di autonomia; perciò il diritto non è da lui considerato come un *medium* nel quale ottengono riconoscimento le pretese universalizzabili di autonomia dei soggetti, ma è inteso come un mezzo con il quale vengono espresse rappresentazioni di una vita virtuosa poste al servizio di particolari bisogni. Di conseguenza, gli manca qualsiasi criterio normativo per distinguere tra sistemi giuridici moralmente giustificati e ingiustificati, cosicché alla fine deve ricondurre completamente la sua costituzione interna alla lotta politica per il potere. La drastica limitazione teorica della lotta per il riconoscimento alla sola dimensione dell'autorealizzazione doveva produrre conseguenze fatali negli orientamenti politici di Sorel: non avendo mai saputo distinguere nello stato di diritto borghese le conquiste morali dalle loro applicazioni classiste, egli si è sempre schierato, indipendentemente da tutte le ulteriori differenze politico-normative, dalla parte di coloro che operavano per una distruzione radicale.[24] Questo vale anche per quegli epigoni indiretti di Sorel che, come Hendrik de Man, sono stati indotti dai suoi scritti a scorgere nella ribellione della classe lavoratrice non più la presenza di interessi economici, ma quella di sentimenti d'onore feriti. Anche in de Man la peculiare incapacità di cogliere il contenuto universalistico della sfera del diritto moderno ha portato a una successiva simpatia per le correnti populistiche della destra politica.[25]

All'opera di Sorel, infine, si è sempre riferito con disprezzo Jean-Paul Sartre, il terzo rappresentante del movimento di pensiero che qui ci interessa.[26] Nondimeno, negli ultimi scritti egli condivide con quello la concezione teorica secondo cui i conflitti e gli antagonismi sociali devono essere intesi primariamente come conseguenze di un disturbo delle relazioni di riconoscimento tra attori collettivi. Sartre ha però dovuto evincere questo modello interpretativo, che è parte integrante delle sue analisi politiche e delle sue diagnosi epocali, in uno sforzo di continua rielaborazione dell'approccio esistenzialistico dei suoi esordi; infatti, nel suo primo capolavoro, la ricerca su *L'essere e il nulla*, egli era così fortemente convinto dell'impossibilità per principio di un'interazione riuscita fra gli uomini da non poter nemmeno prendere in considerazione la prospettiva di una distorsione solo condizionata della comunicazione sociale.

L'originaria teoria sartriana dell'intersoggettività, nella quale la lotta per il riconoscimento viene eternizzata in un esistenziale dell'esserci umano, è l'esito di un'applicazione del dualismo ontologico di "essere-per-sé" ed "essere-in-sé" al problema filosofico-trascendentale dell'esistenza altrui: poiché ogni soggetto umano vi-

ve come un essere-per-sé in una condizione di permanente trascendenza dei propri progetti d'azione, deve percepire lo sguardo dell'altro, mediante il quale soltanto può pervenire all'autocoscienza, anche come la fissazione oggettivante a una sola delle sue possibilità esistenziali. Perciò egli può evitare il rischio di una simile oggettivazione, segnalata da sentimenti negativi, solo cercando di invertire i termini della relazione, fissando a sua volta l'altro a un solo progetto di vita. Con questa dinamica di reciproca reificazione si introduce in tutte le forme di interazione sociale un elemento di conflitto che esclude per così dire ontologicamente la condizione di una conciliazione fra gli uomini.[27]

D'altra parte, negli scritti di filosofia politica Sartre fa ben presto arretrare inavvertitamente dietro un approccio assai più storicizzante questa teoria negativistica dell'intersoggettività, le cui debolezze concettuali nel frattempo sono state messe in luce da più parti.[28] Nel breve studio sulla questione ebraica, che chiaramente segna un punto di riorientamento teorico, l'antisemitismo viene considerato come una forma di misconoscimento sociale le cui condizioni genetiche risiedono nella dimensione storica delle specifiche esperienze di classe della piccola borghesia. Di conseguenza anche le norme della condotta sociale degli ebrei vengono studiate come mezzo d'espressione dello sforzo disperato di conservare una sorta di auto-rispetto collettivo nelle particolari condizioni del riconoscimento negato.[29] Con l'ambito oggettuale della sua analisi fenomenologica per Sartre è cambiata sottobanco anche la logica che determina la dinamica dei rapporti di interazione fra gli uomini: poiché ora al posto finora occupato dalle esperienze esistenziali dei singoli soggetti sono subentrate le esperienze storiche dei collettivi sociali, nei rapporti comunicativi è ravvisabile un aspetto che li rende per principio trasformabili. Il modello di conflitto così descritto prefigura l'itinerario seguito da Sartre in una serie di ulteriori studi sulla situazione politica del suo tempo: la lotta per il riconoscimento non rappresenta più un carattere ineludibile della condizione esistenziale dell'uomo, ma viene interpretata come la manifestazione per principio superabile di una relazione sistematica tra gruppi sociali. Questo modello di conflitto relativizzato in senso storico predomina soprattutto nei saggi che Sartre ha dedicato al movimento anticoloniale della Négritude.[30] Qui il colonialismo viene inteso come una condizione sociale che deforma le relazioni intersoggettive di reciproco riconoscimento in modo tale che i gruppi coinvolti vengono per così dire costretti in uno schema comportamentale simil-nevrotico: mentre i colonizzatori possono elaborare solo con il cinismo o con un'aggressione crescente il disprezzo che provano per se stessi in quanto umiliano sistematicamente gli indigeni, i colonizzati riescono a sopportare le "offese quotidiane" solo scindendo il proprio comportamento nelle due parti di una trasgressione rituale e di un adattamento abituale.[31]

Se queste considerazioni di Sartre, anche in confronto con le ricerche di psicologia sociale, risultano finemente articolate, l'interpretazione in chiave comunicativa posta a loro fondamento è di estremo interesse anche per scopi empirici: modelli asimmetrici di comunicazione del tipo di quelli che si instaurano nel sistema coloniale tra invasore e indigeno rappresentano per lui rapporti interattivi che esigono da entrambe le parti il rifiuto e, allo stesso tempo, il mantenimento di relazioni di reciproco riconoscimento. Per poter realizzare una qualsiasi forma di interazione sociale il colonizzatore deve infatti contemporaneamente riconoscere e misconoscere l'indigeno come persona umana, così come quest'ultimo deve «reclamare e rinnegare, simultaneamente, la condizione umana».[32] Per caratterizzare il tipo di relazione sociale necessariamente prodotto da questa reciproca smentita di pretese di riconoscimento nondimeno sollevate, Sartre introduce fin d'ora il concetto di "nevrosi", del quale chiarirà più tardi, nel suo grande studio su Flaubert, i fondamenti sistematici: qui come là viene inteso come nevrotico non un disturbo individuale, psichicamente condizionato, del comportamento, ma una distorsione patologica dei rapporti d'interazione, derivante dal fatto che relazioni di riconoscimento sotterraneamente attive vengono nello stesso tempo reciprocamente rinnegate.[33]

Tuttavia, proprio i saggi sul colonialismo dimostrano con particolare evidenza quanto poco chiaro fosse a Sartre in che cosa realmente consista lo status degno di riconoscimento dell'essere umano. Da una parte egli sceglie come criterio per determinare il misconoscimento compiuto nel colonialismo ai danni dei nativi l'intenzionale privazione dei "diritti umani". Tale determinazione, però, presuppone normativamente un universalismo dei diritti elementari, del quale in altro luogo afferma contemporaneamente che «non era che un'ideologia bugiarda, la squisita giustificazione del saccheggio».[34] Perciò, d'altra parte, nello stesso contesto si trova anche la riflessione secondo cui nel sistema coloniale l'indigeno è privo del riconoscimento sociale dello "status di essere umano" perché il suo specifico modo di

vita e la sua particolare forma di autorealizzazione non vengono strutturalmente tollerati. Entrambe le determinazioni sono in se stesse sensate finché vengono nettamente distinte le une dalle altre; in Sartre, però, esse sono confuse l'una con l'altra nello stesso testo, al punto che ciascuna di esse perde il suo significato normativo.

Questa indeterminatezza concettuale rivela che la costruzione filosofica di Sartre non ha mai tenuto completamente il passo con lo sviluppo teorico delle sue analisi politiche; infatti, nonostante qualche tentativo, fino alla fine della sua vita egli non è più riuscito a dare alcuna giustificazione sistematica ai presupposti normativi ai quali è necessario riferirsi se si considerano i conflitti sociali dal punto di vista morale della reciprocità di relazioni di riconoscimento.[35] È vero che negli scritti filosofici dell'ultimo Sartre si accenna continuamente a una concezione normativa del riconoscimento reciproco, ma essa non è sviluppata fino al livello esplicativo che sarebbe stato necessario per farne un uso chiaro nelle analisi di diagnosi epocale. Perciò negli scritti politici Sartre ha infine introdotto lo stesso errore concettuale da cui già la teoria politica di Sorel era stata così marcatamente connotata: poiché nemmeno Sartre ha tracciato analiticamente una chiara linea divisoria tra forme giuridiche ed extragiuridiche del riconoscimento reciproco, anche per lui il fine dell'autorealizzazione individuale o collettiva deve intrecciarsi indistricabilmente con quello dell'estensione dei diritti di libertà. Perciò Sartre, come Sorel, non ha potuto attribuire al formalismo del diritto borghese il significato che viene in luce qualora, come in Hegel e in Mead, vengano distinti nella lotta per il riconoscimento quei tre differenti stadi.

La corrente di pensiero esemplarmente rappresentata da Marx, Sorel e Sartre ha certo potuto introdurre nel modello di una lotta per il riconoscimento, che Hegel negli scritti jenesi aveva arditamente contrapposto alla filosofia sociale moderna, una serie di nuovi punti di vista e di integrazioni: con l'intero impianto dei suoi concetti fondamentali Marx, pur dando alle proprie analisi un taglio troppo marcato di filosofia della storia, è riuscito a caratterizzare il lavoro come un *medium* di importanza centrale per il riconoscimento reciproco. Sorel ha identificato la reazione emotiva che nel modello hegeliano è scatenata dal misconoscimento subìto con un sentimento collettivo. Sartre infine con il concetto della nevrosi oggettiva ha preparato il cammino per una prospettiva che permetta di interpretare le strutture di dominio sociale nel loro complesso come una patologia di rapporti di riconoscimento. Ma nessuno dei tre autori è

stato in grado di contribuire allo sviluppo sistematico della concezione fondata da Hegel e approfondita da Mead in una prospettiva di psicologia sociale. Le implicazioni normative del modello di riconoscimento di cui essi hanno peraltro spesso fatto un buon uso empirico, sono sempre rimaste troppo oscure, addirittura estranee, perché potessero condurre a un nuovo livello di esplicazione.

8. Misconoscimento e opposizione: la logica morale dei conflitti sociali

Marx, Sorel e Sartre, i tre rappresentanti della tradizione teorica prima messa in luce, hanno sempre potuto riferirsi all'esperienza prescientifica per la quale l'autocomprensione dei movimenti sociali del loro tempo era fortemente compenetrata dal potenziale semantico insito nel concetto di riconoscimento: per Marx, che ha seguito da vicino i primi tentativi di organizzazione compiuti dalla classe operaia, era fuori discussione che le finalità generali del movimento che stava nascendo fossero riconducibili al concetto di dignità. Sorel, che era un punto di riferimento teorico per il sindacalismo francese, per esprimere il contenuto morale delle istanze politiche del movimento operaio si è costantemente servito della categoria dell'onore, non priva di risonanze conservatrici. Il Sartre degli anni cinquanta, infine, nel celebre pamphlet anticoloniale di Frantz Fanon aveva addirittura trovato uno scritto che cercava di spiegare le esperienze dei neri oppressi dell'Africa richiamandosi direttamente alla teoria hegeliana del riconoscimento.[1] Se dunque un elemento essenziale della percezione politica quotidiana di questi tre teorici è stata la possibilità di ricondurre i conflitti sociali alla violazione di regole implicite del reciproco riconoscimento, questa esperienza non si è quasi per nulla riflessa nel quadro concettuale delle nascenti scienze sociali: dove la categoria della lotta sociale ha giocato un ruolo costitutivo per la comprensione della realtà sociale, è stata ben presto fissata al significato di una concorrenza per la vita o per le chance di sopravvivenza, sotto l'influsso di modelli di pensiero darwinistici o utilitaristici.

Né Emile Durkheim né Ferdinand Tönnies, entrambi impegnati nella costruzione di una sociologia empirica finalizzata a un'analisi critica della crisi delle società moderne, riservano al fenomeno dei contrasti intersoggettivi un ruolo sistematico nello sviluppo dei loro concetti fondamentali. Dalle molteplici indicazioni che hanno acquisito

circa i presupposti morali dell'integrazione sociale essi traggono ben pochi spunti per l'elaborazione di una categoria del conflitto sociale. Invece Max Weber, che vede il processo di socializzazione inserito proprio in un conflitto di gruppi sociali, insorto attorno a forme concorrenti di condotta di vita, nella sua determinazione concettuale della lotta lascia nell'ombra ogni aspetto di motivazione morale. Secondo le note formulazioni della "dottrina delle categorie sociologiche", le relazioni sociali assumono un carattere conflittuale soprattutto là dove l'affermazione del "proprio volere contro la resistenza di un altro o di altri individui" è orientata dall'intenzione di accrescere il potere di disposizione sulle opportunità di vita.[2] Infine in Georg Simmel, che ha dedicato un celebre capitolo della sua *Sociologia* alla funzione socializzante del contrasto, viene considerata sistematicamente come fonte di conflitti accanto all'"impulso all'ostilità" anche una "sensibilità per le differenze". Ma questa dimensione dell'identità personale o collettiva non è da lui ricondotta ai presupposti intersoggettivi del riconoscimento, cosicché non gli è possibile vedere nelle esperienze morali di misconoscimento le occasioni del conflitto sociale.[3] Anche in questo caso, come per molti altri aspetti,[4] una significativa eccezione è costituita dai lavori sociologici della *Chicago School*, influenzata dal pragmatismo americano: nel manuale pubblicato da Robert Park ed Ernest Bergers con il titolo *Introduction to the Science of Sociology*, alla voce "conflitto" si parla sempre di una "lotta per il riconoscimento"[5] a proposito del caso specifico di contrasti etnici o nazionali. Tuttavia nemmeno in tale contesto, al di là della semplice menzione di "onore, gloria e prestigio" si possono trovare indicazioni particolarmente significative riguardo al modo in cui va adeguatamente determinata la logica morale delle lotte sociali. La sociologia accademica ha perciò trascurato fin dai suoi esordi l'analisi teorica del nesso interno che non di rado sussiste tra la nascita dei movimenti sociali e l'esperienza morale del misconoscimento. I motivi della rivolta, della protesta e dell'opposizione si sono perciò convertiti categorialmente in "interessi" che derivano oggettivamente dalla ripartizione diseguale delle opportunità di vita, senza essere in alcun modo collegati alla rete quotidiana dei sentimenti morali. Di fronte al predominio che in tal modo il modello concettuale hobbesiano ha potuto conseguire all'interno della teoria sociale moderna, i progetti in sé incompiuti, anzi fuorvianti di Marx, Sorel e Sartre sono rimasti soltanto frammenti di una tradizione teorica sotterranea, mai realmente sviluppata. Chi oggi cerca di ricollegarsi a questa interrotta storia degli effetti [*Wirkungsgeschichte*]

del contromodello hegeliano per arrivare ai fondamenti normativi di una teoria sociale, deve dunque rifarsi a un concetto di lotta sociale che non trae origine dalla situazione di interessi dati, ma da sentimenti morali del torto subìto. Intendo ricostruire le linee fondamentali di questo paradigma alternativo, orientato a Hegel e a Mead, fino al punto nel quale comincerà a emergere che le tendenze più recenti in campo storiografico possono documentare storicamente il nesso affermato tra misconoscimento morale e lotta sociale.

Già il nostro tentativo di una fenomenologia empiricamente controllata delle forme di riconoscimento ha messo in chiaro che nessuno dei tre ambiti di esperienza può essere adeguatamente rappresentato senza fare riferimento a un conflitto interno a ciascuno di essi: nell'esperienza di una determinata forma di riconoscimento era sempre implicita la possibile acquisizione di nuove dimensioni dell'identità, cosicché la necessaria conseguenza era una lotta per il loro riconoscimento. D'altra parte, non in tutte le tre sfere del riconoscimento è presente il tipo di tensione morale capace di dar luogo a conflitti o contrasti sociali: infatti, una lotta può essere caratterizzata come "sociale" solo nella misura in cui le sue finalità possono essere generalizzate, al di là dell'orizzonte delle intenzioni individuali, fino a un punto nel quale esse si prestino a costituire la base di un movimento collettivo. Tenendo presenti le distinzioni prima tracciate, ne consegue che l'amore, in quanto forma più elementare di riconoscimento, non contiene esperienze morali che possano portare a situazioni di conflitto sociale: certo, in ogni rapporto d'amore è implicata una dimensione esistenziale di lotta, in quanto l'equilibrio intersoggettivo tra fusione e delimitazione dell'Io può essere mantenuto solo attraverso un superamento delle reciproche resistenze. Le finalità e i desideri a esso collegati non possono però essere generalizzati oltre la cerchia delle relazioni primarie per diventare istanze pubbliche. Invece, le forme di riconoscimento corrispondenti al diritto e alla stima sociale rappresentano una cornice morale per i conflitti sociali già in virtù del fatto che per le loro modalità funzionali sono interamente basate su criteri socialmente generalizzati. Alla luce di norme come quelle costituite dal principio della capacità morale di intendere e volere o delle rappresentazioni di valori sociali, si possono rappresentare e interpretare le esperienze personali di misconoscimento come qualcosa a cui sono potenzialmente esposti anche altri soggetti. Se dunque nella relazione giuridica e nella comunità etica le finalità individuali sono per principio aperte a generalizzazioni sociali, nel rapporto d'amore sono invece

racchiuse entro i ristretti confini di una relazione primaria. Da questa delimitazione categoriale deriva già un primo approssimativo concetto di ciò che nel contesto delle nostre riflessioni debba intendersi per lotta sociale: si tratta del processo pratico nel quale le esperienze individuali del misconoscimento vengono interpretate come tipiche esperienze-chiave di un intero gruppo, in modo tale che possono influenzare, come motivi orientanti l'azione, l'aspirazione collettiva a relazioni di riconoscimento allargate.

Di questa preliminare determinazione concettuale colpisce anzitutto la neutralità dinanzi alle distinzioni tradizionali di una teoria sociologica del conflitto.[6] Interpretando la lotta sociale nel modo indicato, a partire da esperienze morali, non si suggerisce alcuna presa di posizione teorica a favore di forme di opposizione violente o non violente; anzi, sul piano descrittivo resta del tutto indeterminato se i mezzi pratici con cui i gruppi sociali tentano di articolare e denunciare pubblicamente i misconoscimenti e le offese subite siano quelli della violenza materiale, simbolica o passiva. Il concetto proposto rimane neutrale anche di fronte alla tradizionale distinzione tra forme intenzionali e non intenzionali di conflitto sociale, poiché non si dice in che misura gli attori debbano essere consapevoli degli impulsi morali del proprio agire. In questo contesto, anzi, non è nemmeno difficile pensare a casi nei quali i movimenti sociali in certo modo misconoscono intersoggettivamente il nucleo morale della loro opposizione interpretandolo per parte loro alla luce dell'inadeguata semantica delle categorie dei meri interessi. Infine, anche l'alternativa tra finalità personali e impersonali non permette di comprendere una lotta così intesa perché quest'ultima può essere per principio determinata soltanto da quelle idee e istanze generali nelle quali i singoli attori vedono superate positivamente le proprie esperienze individuali di misconoscimento. Tra le finalità impersonali di un movimento sociale e le esperienze private di offesa dei loro membri deve sussistere un ponte semantico abbastanza solido da consentire l'elaborazione di un'identità collettiva.

Tuttavia, all'apertura descrittiva che caratterizza il concetto di lotta sociale proposto si contrappone dall'altra parte il nucleo fisso del suo contenuto esplicativo. A differenza di tutti i modelli utilitaristici, esso suggerisce l'idea che i motivi dell'opposizione e della protesta sociale si formano nel quadro di esperienze morali scaturenti dalla lesione di profonde aspettative di riconoscimento. Queste aspettative sono legate intrapsichicamente alle condizioni di for-

mazione dell'identità personale, in modo tale da fissare i modelli sociali di riconoscimento che consentono a un soggetto di sapersi rispettato come un essere allo stesso tempo autonomo e individuato. Se queste attese normative vengono deluse da parte della società, sorge quel tipo di esperienza morale che si esprime nella sensazione di misconoscimento. Simili sentimenti di offesa possono però fungere da base motivazionale dell'opposizione collettiva solo se il soggetto riesce ad articolarle in un quadro interpretativo intersoggettivo che si dimostra tipico di un intero gruppo. Pertanto, la nascita dei movimenti sociali dipende dall'esistenza di una semantica collettiva che consente di interpretare le esperienze personali di delusione come qualcosa da cui non è colpito soltanto l'Io individuale, ma una cerchia di molti altri soggetti. Come ha visto Mead, il presupposto di queste semantiche è realizzato dalle dottrine o idee morali che sono in grado di arricchire normativamente le nostre rappresentazioni della comunità sociale; assieme alla prospettiva di un allargamento delle relazioni di riconoscimento esse dischiudono anche un approccio interpretativo che rende trasparenti le cause sociali responsabili dei sentimenti di offesa individuali. Dunque, non appena idee di questo tipo hanno acquistato influenza all'interno della società, producono un orizzonte interpretativo subculturale entro il quale le esperienze di misconoscimento fino a quel momento separate ed elaborate privatamente possono diventare i motivi morali di una lotta per il riconoscimento.

Se noi cerchiamo di intendere in questo modo il processo genetico delle lotte sociali, allora esse hanno a che fare con l'esperienza del riconoscimento ben al di là dell'aspetto menzionato: l'opposizione collettiva, che deriva dall'interpretazione in termini di critica sociale dei sentimenti di misconoscimento condivisi da un intero gruppo, non è soltanto un mezzo pratico per rivendicare modelli in futuro più estesi. Come possono dimostrare, accanto alle fonti letterarie e di storia sociale, anche le riflessioni filosofiche,[7] l'inserimento nelle azioni politiche ha per i soggetti coinvolti anche la diretta funzione di strapparli dalla situazione paralizzante di uno svilimento subìto passivamente, aiutandoli, corrispondentemente, a realizzare un nuovo, positivo rapporto con se stessi. La ragione di questa motivazione secondaria della lotta è in relazione con la struttura dell'esperienza del misconoscimento. Nel sentimento della vergogna sociale abbiamo conosciuto la sensazione morale nella quale si esprime la mortificazione del rispetto di sé che accompagna tipicamente la sopportazione passiva dello svilimento e dell'offesa. Se ora una simile condizione di impedimento dell'azione viene superata praticamente attraverso l'impegno nell'opposizione comune, il singolo si dischiude in questo modo una forma di espressione in base alla quale egli può convincersi indirettamente del proprio valore morale o sociale: nel riconoscimento anticipato da parte di una futura comunità di comunicazione delle capacità da lui ora mostrate, egli trova considerazione sociale come la persona a cui nelle condizioni dominanti viene negato ogni riconoscimento. Pertanto, l'inserimento individuale nella lotta politica restituisce una parte del perduto rispetto di sé al singolo, che può dimostrare pubblicamente proprio le qualità il cui misconoscimento viene percepito come un'offesa. Qui naturalmente si aggiunge come elemento rafforzativo anche l'esperienza del riconoscimento che produce la solidarietà all'interno del gruppo politico facendo acquisire ai suoi membri una sorta di stima reciproca.

Da quanto si è detto finora si potrebbe trarre l'idea che tutti i contrasti e le forme di conflitto sociale siano intesi in linea di principio in base al medesimo modello di una lotta per il riconoscimento: ogni atto collettivo di opposizione e protesta andrebbe allora ricondotto, per la sua origine, a una cornice invariante di esperienze morali al cui interno la realtà sociale viene interpretata secondo una grammatica storicamente mutevole di riconoscimento e misconoscimento. Questa tesi condurrebbe però alla conseguenza fatale di dover contestare alla radice la possibilità di lotte sociali che ubbidiscono a una logica di più o meno consapevole perseguimento di interessi collettivi; che empiricamente le cose non stiano così, che, cioè, non tutte le forme di opposizione possano essere ricondotte alla lesione di pretese morali è dimostrato già dai numerosi casi storici nei quali il motivo della protesta e della ribellione di massa è stato la pura e semplice assicurazione della sopravvivenza economica. Gli interessi sono orientamenti fondamentali diretti a un fine, che dipendono dalla situazione economica e sociale degli individui già per il fatto che questi ultimi devono cercare di conservare perlomeno le condizioni della loro riproduzione. Questi interessi diventano prese di posizione collettive nella misura in cui i diversi soggetti diventano consapevoli della propria situazione sociale e perciò si vedono confrontati con lo stesso genere di necessità relative alla riproduzione. I sentimenti di misconoscimento, invece, costituiscono il nucleo di esperienze morali che sono implicate nella struttura delle interazioni sociali, poiché i soggetti umani si rapportano l'uno

all'altro con aspettative di riconoscimento da cui dipendono le condizioni della loro integrità psichica. Queste sensazioni di torto subìto possono portare ad azioni collettive se vengono esperite da un'intera cerchia di soggetti come tipiche della loro situazione sociale. Agli interessi collettivi fanno riferimento quei modelli di conflitto che riconducono la nascita e lo svolgimento delle lotte sociali al tentativo dei diversi gruppi di conservare il loro potere di disporre di determinate opportunità di riproduzione. Perciò oggi si collocano sulla stessa linea anche tutti gli approcci che vogliono estendere lo spettro di queste lotte guidate da interessi, includendo nella determinazione delle specifiche chance riproduttive dei diversi gruppi i beni culturali e simbolici.[8] Alla sensazione collettiva di torto subìto si collega invece un modello di conflitto che riconduce la nascita e lo svolgimento delle lotte alle esperienze morali compiute dai gruppi sociali di fronte alla negazione del riconoscimento giuridico o sociale. Là oggetto dell'integrità è una concorrenza per beni limitati, mentre qui viene analizzata una lotta per le condizioni intersoggettive dell'identità personale. Questo secondo modello di conflitto, basato su una teoria del riconoscimento, non può sostituire quel primo modello, di tipo utilitaristico, ma si limita a integrarlo: infatti, fino a che punto un conflitto sociale segua prevalentemente la logica del perseguimento di interessi oppure quella della reazione morale rimane sempre una questione empirica. D'altra parte, la fissazione sociologica sulla dimensione dell'interesse ha impedito così a lungo che il nostro sguardo si rivolgesse al significato sociale dei sentimenti morali, da far sì che oggi il modello di conflitto basato su una teoria del riconoscimento debba anche, al di là della sua funzione integrativa, sostenere il compito di una possibile correzione: nemmeno gli interessi collettivi che guidano l'azione devono essere necessariamente intesi come qualcosa di ultimo e originario, ma possono già essersi precedentemente costituiti in un orizzonte d'esperienza morale nel quale sono situate le pretese normative al riconoscimento e al rispetto. È questo il caso, per esempio, di tutte le situazioni in cui la stima sociale di una persona o di un gruppo è così inequivocabilmente correlata con la misura della loro possibilità di disporre di determinati beni, che solo l'acquisizione di questi ultimi può portare al corrispondente riconoscimento. In direzione di questa interpretazione correttiva dei conflitti sociali vanno oggi una serie di ricerche storiche che rivolgono la loro attenzione alla cultura morale quotidiana dei ceti subalterni. I

risultati di questi studi possono contribuire a giustificare ulteriormente dal punto di vista empirico il modello di conflitto qui sviluppato e a difenderlo di fronte a evidenti obiezioni.

Non da ultimo, sotto l'influenza di motivi di pensiero utilitaristici, anche l'indagine storica sui movimenti politici è stata a lungo così strettamente legata al modello del perseguimento collettivo di interessi da perdere necessariamente di vista la grammatica morale delle lotte sociali. Questa tendenza ha potuto essere rettificata in modo incisivo solo dopo che, con l'intreccio tra i metodi di ricerca dell'antropologia sociale e della sociologia culturale, è nata da due decenni una forma di storiografia la quale ha permesso di considerare in modo più ampio e adeguato i presupposti normativi del comportamento conflittuale delle classi sociali disagiate. Rispetto alla storiografia convenzionale questo approccio possiede il vantaggio di studiare con maggiore attenzione l'orizzonte delle norme d'azione morali, che sono inavvertitamente penetrate nella quotidianità. Avvalendosi di strumenti ricavati dall'ambito disciplinare dell'antropologia, la ricerca storiografica è in grado di mettere in luce le regole implicite del consenso normativo dal quale è storicamente dipeso il comportamento politico reattivo delle diverse subculture. L'impulso a questo riorientamento, che ha permesso di sostituire i presupposti utilitaristici della tradizione precedente con premesse normativistiche, è stato dato senza dubbio dall'inglese Edward P. Thompson: con le sue ricerche sulle rappresentazioni morali quotidiane che all'inizio dell'industrializzazione capitalistica hanno motivato all'opposizione le classi subalterne inglesi, egli ha aperto la strada a un nuovo approccio di ricerca.[9] Thompson si fa guidare dall'idea secondo cui la protesta sociale non può mai essere soltanto una manifestazione diretta di esperienze di necessità economica e privazione; piuttosto, ciò che è avvertito come un'insopportabile condizione di difficoltà economica va a sua volta ricondotto alle aspettative morali consensualmente riposte dai soggetti coinvolti nell'organizzazione della comunità. Alla protesta e all'opposizione pratica perlopiù si arriva solo quando un mutamento della situazione economica viene esperito come una lesione normativa di questo consenso tacitamente operante; pertanto, lo studio delle lotte sociali è legato per principio al presupposto di un'analisi del consenso morale che all'interno di un contesto sociale cooperativo regola informalmente la ripartizione di diritti e doveri tra chi occupa posizioni di potere e chi si trova in una condizione subordinata.

Tuttavia, questo cambiamento di prospettiva di per sé non ha potuto condurre a esiti che permettessero di avvalorare la tesi secondo cui i contrasti sociali possono essere intesi per principio in base al modello morale di una lotta per il riconoscimento; per questo era necessario dimostrare che la lesione di un consenso inespresso viene esperita dai soggetti colpiti come una privazione del riconoscimento sociale e quindi come un'offesa al sentimento del proprio valore. Il primo approccio all'esposizione di questo nesso motivazionale è stato nel frattempo realizzato dalle ricerche storiche che hanno allargato alla dimensione dell'identità individuale o collettiva il campo di indagine dischiuso da Thompson; con l'inclusione delle componenti dell'autorelazione pratica è infatti emerso ben presto che il consenso di fatto storicamente esistente possiede per gli interessati il significato di una regolazione normativa che fissa le relazioni di reciproco riconoscimento. Barrington Moore, che non a caso con il suo concetto di "contratto sociale implicito" si riallaccia all'idea di Thompson di "economia morale", ha realizzato in questo campo un lavoro pionieristico. Le sue ricerche comparative sulle sollevazioni rivoluzionarie in Germania nel periodo compreso tra il 1848 e il 1920 sono giunte al risultato che protagoniste attive e militanti di quelle vicende sono state anzitutto le componenti della classe lavoratrice che dalle trasformazioni socio-politiche si sentivano fortemente minacciate nella propria autocomprensione, fino ad allora riconosciuta.[10] Moore considera il contratto sociale implicito, cioè il consenso normativo tra gruppi cooperanti di una collettività, come un sistema di regole precariamente organizzato, che determina le condizioni del reciproco riconoscimento; non appena questo tacito consenso viene danneggiato da innovazioni determinatesi sul piano politico, ciò conduce quasi necessariamente anche al misconoscimento sociale dell'identità ereditata di singoli gruppi. Solo la conseguente messa in discussione della possibilità di un rispetto di sé collettivo produce, agli occhi di Moore, una opposizione politica e rivolte sociali su base più ampia.

La concezione di Barrington Moore è oggi corroborata dagli studi storiografici che individuano l'occasione motivazionale delle sollevazioni politiche nella lesione delle concezioni dell'onore proprie di determinati gruppi; anche queste ricerche, di cui un buon esempio è fornito dallo studio di Andreas Grießinger sui lavoranti delle botteghe artigiane nel XVIII secolo,[11] estendono l'approccio di Thompson a una componente analizzabile nei termini di una teoria

dell'identità, stabilendo un nesso sistematico tra la delusione politica di aspettative morali e la minaccia a rapporti di riconoscimento impostati in modo tradizionale.

Da ricerche di questo tipo può essere tratto materiale sufficiente a dare quanto meno una prima dimostrazione empirica della tesi che interpreta i contrasti sociali secondo il modello di una lotta per il riconoscimento. Un non trascurabile punto a sfavore di questa tesi è però costituito dalla circostanza che i lavori citati danno troppo poco spazio alla peculiarità strutturale delle relazioni di riconoscimento, per riuscire a produrre qualcosa di più che una comprensione storica di mondi della vita particolari. Gli eventi rappresentati, siano essi rivolte spontanee, scioperi organizzati o forme passive di opposizione, conservano sempre un carattere episodico, poiché non è chiara la loro intrinseca importanza nello sviluppo morale della società. La frattura tra le singole vicende e il processo generale di sviluppo può essere saldata solo se la logica dell'estensione dei rapporti di riconoscimento diventa il sistema di riferimento delle rappresentazioni storiche.

Con la determinazione di questo compito va di pari passo la necessità di concepire il modello di conflitto finora esposto non più solo come una cornice esplicativa dell'origine delle lotte sociali, ma anche come quadro interpretativo di un processo di formazione morale. Soltanto il riferimento a una logica generale di estensione delle relazioni di riconoscimento consente una collocazione sistematica di quello che altrimenti resterebbe un evento incomprensibile; il significato delle lotte e dei conflitti che caratterizzano di volta in volta situazioni storiche particolari può essere chiarito solo se si riesce a cogliere il contributo da essi fornito all'attuazione di un progresso morale nella dimensione del riconoscimento. L'allargamento radicale della prospettiva dalla quale vanno osservati gli eventi storici esige però anche un cambiamento del punto di vista in base a cui consideriamo il materiale di ricerca primario: le percezioni di torti subiti e le esperienze di misconoscimento da cui può prendere le mosse la spiegazione delle lotte sociali non sono più intese soltanto come motivi d'azione, ma vengono indagate anche in relazione al ruolo morale da esse di volta in volta assunto nel dispiegarsi dei rapporti di riconoscimento. In questo modo i sentimenti morali, fino a ora intesi soltanto come la componente affettiva dei conflitti sociali, perdono la loro pretesa innocenza e diventano momenti ritardanti o acceleranti di un processo globale di sviluppo. Inoltre, quest'ultima for-

mulazione chiarisce inequivocabilmente quali esigenze debbano essere soddisfatte da un approccio teorico che cerca di ricostruire la lotta per il riconoscimento sul modello di una vicenda storica di progresso morale: per distinguere, nelle lotte storiche, tra motivi progressivi e regressivi è necessario un criterio normativo che consenta di tracciare una direzione di sviluppo sulla base del riferimento ipotetico a un'approssimativa condizione finale.

Perciò il quadro interpretativo generale a cui ci rifacciamo descrive il processo di formazione morale attraverso il quale si è dispiegato, lungo una successione idealizzata di lotte, il potenziale normativo del riconoscimento reciproco. Questa costruzione trova il suo punto di partenza sistematico nelle distinzioni teoriche che è stato possibile ricavare dalle riflessioni di Hegel e Mead. In base a esso le tre forme di riconoscimento dell'amore, del diritto e della stima prese assieme costituiscono le condizioni sociali in cui i soggetti umani possono assumere una disposizione positiva verso se stessi; infatti, solo grazie all'acquisizione cumulativa della fiducia in sé, del rispetto di sé e della stima di sé, acquisizione garantita dall'esperienza di quelle tre forme di riconoscimento, una persona riesce a identificarsi illimitatamente come un essere tanto autonomo quanto individuato. Ma già questa tripartizione nasce dalla proiezione teorica su un'ipotetica situazione iniziale di differenziazioni cui è stato possibile pervenire solo nelle società moderne; infatti, nella nostra analisi abbiamo visto che la relazione giuridica ha potuto staccarsi dalla cornice etica della stima sociale solo nel momento in cui è stata sottoposta alle esigenze di una morale postconvenzionale. Pertanto è inevitabile ipotizzare, come situazione di partenza del processo di formazione che si intende descrivere, una forma di interazione sociale in cui quei tre modelli di riconoscimento erano ancora intrecciati l'uno all'altro, in modo indistinto. A favore di ciò può anche parlare l'esistenza di un'arcaica morale di gruppo nella quale gli aspetti della cura [*Fürsorge*] non sono ancora completamente separati né dai diritti del membro della tribù, né dalla stima sociale di quest'ultimo.[12] Il processo di apprendimento morale il cui modello viene descritto dal quadro interpretativo al quale ci stiamo riferendo deve adempiere a due funzioni completamente diverse: deve dar luogo a una differenziazione delle diverse modalità di riconoscimento e, contemporaneamente, liberare il potenziale interno di volta in volta contenuto nelle sfere di interazione così create. Se in questo senso distinguiamo tra la

realizzazione di nuovi livelli di riconoscimento e l'elaborazione delle loro specifiche strutture, allora non è difficile comprendere che solo il secondo processo è direttamente riconducibile all'impatto delle lotte sociali.

La differenziazione delle modalità di riconoscimento è riconducibile a lotte sociali che possono aver a che fare con istanze di riconoscimento solo nel senso molto ampio di una liberazione dei potenziali della soggettività, ma ha come conseguenza la conquista di un livello socio-culturale su cui ciascuna particolare struttura può agire distintamente dalle altre: non appena l'amore per altre persone è separato almeno in linea di principio dal riconoscimento giuridico e dalla stima sociale, sorgono le tre forme di reciproco riconoscimento nelle quali sono contenuti assieme a specifici potenziali di sviluppo anche diversi tipi di lotta. Solo ora nella relazione giuridica (con le possibilità di universalizzazione e de-formalizzazione [*Materialisierung*]) e nella comunità etica (con le possibilità di individuazione ed egualizzazione) sono inserite strutture normative che possono divenire accessibili attraverso l'esperienza emotiva del misconoscimento e possono essere rivendicate nelle lotte che ne derivano: il terreno fertile per queste forme collettive di opposizione è costituito dalle semantiche subculturali nelle quali è stata trovata per le percezioni del torto subìto una lingua comune che, per quanto in modo indiretto, rimanda alla possibilità di un'estensione delle relazioni di riconoscimento. Descrivere il sentiero idealizzato lungo il quale queste lotte hanno potuto liberare il potenziale normativo del diritto moderno e della stima è il compito del quadro interpretativo al quale ci stiamo richiamando: esso descrive un nesso oggettivo-intenzionale nel quale gli accadimenti storici non appaiono più come meri eventi, ma come stadi di un processo conflittuale di formazione, che conduce a una graduale estensione delle relazioni di riconoscimento. Il significato assunto dalle particolari lotte che si svolgono di volta in volta si commisura perciò al contributo positivo o negativo che esse sono riuscite a dare alla realizzazione di forme non distorte di riconoscimento. Questo criterio non può però essere ricavato indipendentemente dall'anticipazione ipotetica di una situazione comunicativa nella quale appaiono realizzate le condizioni intersoggettive dell'integrità personale. Così alla fine la teoria hegeliana della lotta per il riconoscimento può essere ancora attualizzata, pur con ridotte pretese, soltanto se il suo concetto di eticità riacquista validità in una forma modificata, de-sostanzializzata.

9. Condizioni intersoggettive dell'integrità personale: un concetto formale di eticità

Se l'idea di una "lotta per il riconoscimento" va intesa come cornice di un'interpretazione critica dei processi sociali di sviluppo, per concludere è necessaria una giustificazione teorica del punto di vista normativo che guida tale idea: la descrizione della storia delle lotte sociali come una dinamica orientata permette infatti di anticipare ipoteticamente una provvisoria condizione finale dal cui angolo visuale è possibile collocare e valutare gli eventi particolari. In Hegel come in Mead nei luoghi indicati è rinvenibile l'abbozzo, articolato in forma di modello, di un rapporto post-tradizionale di riconoscimento che integra in un'unica cornice quanto meno le modalità giuridiche ed etiche, se non anche familiari, del reciproco riconoscimento; infatti, come si è mostrato, i due pensatori concordano nella convinzione che i soggetti devono trovare riconoscimento nella società moderna sia come soggetti autonomi che come esseri individualizzati. Già questo breve accenno mette in chiaro che la condizione finale che dev'essere delineata non può essere intesa mediante concetti corrispondenti a una concezione limitata della morale. Oggi, nella tradizione che fa capo a Kant, per "morale" si intende in generale il punto di vista che consente di portare a tutti i soggetti lo stesso rispetto o di tenere in eguale considerazione i loro diversi interessi. Questa formulazione è però troppo ristretta per includere tutti gli aspetti che esprimono il fine di un riconoscimento non distorto e non limitato. Prima di qualsiasi riflessione sui contenuti va perciò chiarito anzitutto lo status metodologico a cui deve aspirare una teoria normativa che descrive l'ipotetico punto di approdo di un'estensione delle relazioni di riconoscimento: mi sembra corretto, a questo proposito, parlare di un concetto formale di vita buona, o meglio di eticità. Questa giustificazione metodologica consente poi, in un secondo passaggio, di riprendere ancora le intenzioni di Hegel e Mead per delineare l'idea di una

relazione post-tradizionale di riconoscimento. Il suo concetto conterrà tutti i presupposti intersoggettivi che oggi devono essere realizzati affinché i soggetti possano sapersi difesi nelle condizioni della loro autorealizzazione.

1) Nella tradizione che risale a Kant, come si è detto, per morale si intende la disposizione universalistica con la quale possiamo rispettare tutti i soggetti in certo modo come fini in se stessi, ovvero come persone autonome; per eticità si intende invece l'*ethos* di volta in volta radicato in un particolare mondo della vita sul quale si possono formulare giudizi normativi soltanto relativamente alla maggiore o minore misura in cui si avvicina alle istanze dei princìpi morali universali.[1] Di fronte a questa svalutazione dell'eticità sta oggi la sua rivalutazione in quelle correnti di filosofia morale che cercano di riattualizzare Hegel o l'etica antica. Qui, nei confronti della tradizione kantiana viene sollevata l'obiezione secondo cui essa lascia senza risposta una questione decisiva, perché non è in grado di derivare il fine della morale in generale dagli scopi concreti dei soggetti umani. Se si vuole seriamente risolvere questa questione si deve in certo qual modo capovolgere nuovamente il rapporto tra moralità ed eticità, facendo dipendere la validità dei princìpi morali dalle concezioni storicamente mutevoli della vita buona, cioè delle disposizioni etiche.[2] Tuttavia l'argomentazione finora seguita nella ricostruzione del modello di riconoscimento è orientata verso una posizione che sembra non abbracciare chiaramente nessuna delle due alternative. Il nostro approccio si stacca dalla tradizione risalente a Kant in quanto non prende in considerazione soltanto l'autonomia morale dell'uomo, ma anche le condizioni complessive della sua autorealizzazione: perciò la morale, intesa come il punto di vista del rispetto universale, diventa uno fra i molti dispositivi di sicurezza che servono allo scopo generale di rendere possibile una vita buona. Ma, a differenza dalle correnti di pensiero che si allontanano da Kant, questo concetto del bene non deve essere inteso come espressione di orientamenti di valore sostanziali che costituiscono l'*ethos* di ogni concreta comunità fondata sulla tradizione. Si tratta piuttosto di elementi strutturali dell'eticità che, dal punto di vista generale della possibilità comunicativa dell'autorealizzazione, è normativamente derivabile dalla molteplicità di tutte le particolari forme di vita. Pertanto l'approccio di teoria del riconoscimento, che abbiamo fin qui sviluppato come una concezione normativa, sta nel mezzo tra una teoria morale che si rifà a Kant e le etiche comunitaristiche: della prima con-

divide l'interesse per norme il più possibile generali, intese come condizioni di determinate possibilità; delle seconde, però, condivide l'orientamento verso il fine dell'autorealizzazione umana.[3]

Certamente, con questa prima enunciazione della posizione si è ancora guadagnato poco, perché non è ancora per nulla chiarito come un simile concetto formale di eticità sia metodologicamente possibile. La nozione di eticità designa qui l'insieme delle condizioni intersoggettive delle quali si può dimostrare che fungono da presupposti necessari all'autorealizzazione individuale. Ma come possono essere formulate asserzioni generali su tali condizioni di possibilità, se ogni esplicazione della struttura dell'autorealizzazione corre immediatamente il rischio di diventare una interpretazione di specifici ideali di vita, storicamente singolari? Le determinazioni ricercate devono perciò essere tanto formali o astratte da non suscitare il sospetto che si tratti di mere deduzioni da interpretazioni concrete della vita buona; d'altra parte, devono avere sufficiente concretezza materiale e determinazione di contenuti da aiutare a conoscere le condizioni dell'autorealizzazione meglio di quanto ci sia reso possibile dal riferimento kantiano all'autonomia individuale. Qui la chiave per un ulteriore chiarimento è offerta dalla ripresa degli esiti cui siamo pervenuti nella ricostruzione delle diverse forme di riconoscimento.

Già dalla trasformazione naturalistica impressa da Mead alla teoria hegeliana del riconoscimento era emerso ciò che la nostra verifica empiricamente orientata è riuscita a dimostrare nello specifico: i diversi modelli di riconoscimento, che in Hegel erano stati distinti l'uno dall'altro, possono essere intesi come le condizioni intersoggettive che permettono ai soggetti umani di giungere di volta in volta a nuove forme di una relazione positiva con se stessi. Il nesso che sussiste tra l'esperienza del riconoscimento e il rapporto con sé risulta dalla struttura intersoggettiva dell'identità personale: gli individui si costituiscono come persone solo apprendendo a rapportarsi a se stessi dalla prospettiva di un altro che li approva o li incoraggia, come esseri positivamente caratterizzati da determinate qualità e capacità. Le proporzioni di queste capacità e quindi il grado di positività della relazione con se stessi crescono con ogni nuova forma di riconoscimento che il singolo può riferire a se stesso come soggetto: così nell'esperienza dell'amore è contenuta l'opportunità della fiducia in sé, nell'esperienza del riconoscimento giuridico quella del rispetto di sé, e nell'esperienza della solidarietà, infine, quella dell'autostima.

Per gli intenti che stiamo ora perseguendo questi pochi accenni sono già più significativi di quanto abbiano potuto apparire a un primo sguardo. Infatti, che la possibilità di una relazione positiva con se stessi sia data solo con l'esperienza del riconoscimento può essere intesa come un'indicazione delle condizioni necessarie dell'autorealizzazione individuale. Come in altri contesti, anche qui l'argomentazione in negativo costituisce una prima approssimativa forma di fondazione: senza presupporre un certo grado di fiducia in sé, di autonomia giuridicamente garantita e di sicurezza nel valore delle proprie capacità non si può immaginare un'autorealizzazione riuscita, se con ciò si intende un processo di libera realizzazione di fini esistenziali scelti autonomamente. Rispetto a tale processo termini come "assenza di coercizione" o "libertà" non equivalgono semplicemente a mancanza di coazione o di influenza esterna, ma devono allo stesso tempo significare assenza di blocchi interiori, di inibizioni e angosce psichiche.[4] Questa seconda forma di libertà, volta in positivo, va però intesa come una sorta di fiducia interiore che dà all'individuo sicurezza sia nell'articolazione dei suoi bisogni che nell'esercizio delle sue capacità. Di queste sicurezze, vale a dire di queste modalità prive di angoscia del rapporto con se stessi, abbiamo però mostrato in precedenza che costituiscono delle dimensioni di relazione positiva con se stessi a cui si può pervenire solo attraverso l'esperienza del riconoscimento. Pertanto, la libertà dell'autorealizzazione dipende da presupposti che non sono a disposizione del singolo, poiché egli riesce ad acquisirli solo con l'aiuto del suo partner nell'interazione. I diversi modelli di riconoscimento rappresentano condizioni intersoggettive a cui dobbiamo necessariamente riferirci se vogliamo descrivere le strutture generali di una vita riuscita.

Non è difficile vedere che le condizioni così tracciate soddisfano i criteri metodologici che avevamo precedentemente stabilito in riferimento a un concetto formale di eticità. Da un lato i tre diversi modelli di riconoscimento, che ormai equivalgono ad altrettanti presupposti di un'autorealizzazione riuscita, sono sufficientemente astratti o formali, nella loro determinazione, da non destare il sospetto di incarnare ideali di vita particolari; dall'altro, l'esposizione di queste tre condizioni è sufficientemente ricca, dal punto di vista dei contenuti, da esprimere, riguardo alle strutture generali di una vita riuscita, più di ciò che è implicito nel mero rinvio all'autodeterminazione individuale. Le forme di riconoscimento dell'amore, del diritto e della solidarietà costituiscono dei dispositivi di sicurezza in-

tersoggettivi che garantiscono le condizioni della libertà interna ed esterna a cui sottostà il processo di un'articolazione autonoma e di una realizzazione non coatta dei fini di vita individuali. Poiché, inoltre, esse non rappresentano già ordinamenti istituzionali, ma soltanto modelli generali di comportamento, possono essere distinte, in quanto elementi strutturali, dalla totalità concreta di tutte le forme di vita particolari.

La concezione cui ci stiamo riferendo dà però luogo a un'ulteriore difficoltà, risultante dal fatto che due dei tre modelli di riconoscimento illustrati racchiudono in sé il potenziale per un interiore sviluppo normativo; come si è mostrato, tanto la relazione giuridica quanto anche la comunità etica sono aperte a processi di trasformazione indirizzati a un incremento di universalità o uguaglianza. Con questo potenziale evolutivo interno si trasferisce nelle condizioni normative dell'autorealizzazione un indice storico che pone in effetti dei limiti alle pretese del nostro concetto formale di eticità: ciò che può valere come presupposto intersoggettivo di una vita riuscita diventa una grandezza storicamente variabile, determinata dal livello attuale di sviluppo dei modelli di riconoscimento. Il concetto formale perde la sua atemporalità in quanto viene di volta in volta a dipendere ermeneuticamente da un presente ineludibile.

2) Un concetto formale dell'eticità include le condizioni qualitative dell'autorealizzazione, che possono essere distinte dalla molteplicità di tutte le particolari forme di vita in quanto costituiscono i presupposti generali dell'integrità personale dei soggetti. Poiché, però, siffatte condizioni sono a loro volta aperte alla possibilità di un ulteriore sviluppo normativo, questo concetto formale non è indifferente a qualsiasi mutamento storico, ma, al contrario, è legato alla particolare situazione dell'epoca in cui sorge. Per la nostra finalità, da questa limitazione deriva la necessità di intendere storicamente i tre modelli di riconoscimento, nel senso che essi possono valere come elementi dell'eticità solo al loro più alto grado di sviluppo: come si caratterizzino i presupposti intersoggettivi della possibilità dell'autorealizzazione risulta sempre dalle condizioni storiche di un presente che ha già dischiuso la prospettiva di un'evoluzione normativa dei rapporti di riconoscimento. L'idea di un'eticità post-tradizionale e democratica, che emerge da questa argomentazione, è stata esplicitata per la prima volta dal giovane Hegel, per essere poi ulteriormente sviluppata da Mead a partire da premesse post-metafisiche. Al di là di tutte le differenze, entrambi si sono riferiti allo stesso ideale di una società

nella quale le conquiste universalistiche dell'uguaglianza e dell'individualismo si sono impresse a tal punto nei modelli di interazione che tutti i soggetti trovano riconoscimento come persone nello stesso tempo autonome e individuate, uguali e tuttavia particolari. Inoltre, entrambi i pensatori hanno concepito questi modelli specificamente moderni dell'interazione sociale nella forma di una rete di differenti rapporti di riconoscimento, nei quali gli individui possono sapersi confermati in ciascuna dimensione della loro autorealizzazione. In questo modo, tanto Hegel quanto Mead sono arrivati più vicini che mai all'idea normativa che qui abbiamo cercato di delineare con l'aiuto di un concetto di eticità certo storicamente situato, ma nondimeno formale. Peraltro, la ripresa immediata di uno dei loro modelli non è possibile già per la ragione che, come abbiamo mostrato per entrambi, su di essi hanno influito in modo problematico i pregiudizi storici delle loro rispettive epoche.

Nel caso di Hegel, ciò si rivela già nella trattazione del rapporto di riconoscimento che, come condizione elementare dell'autorealizzazione, deve rappresentare anche il nucleo intersoggettivo di una forma post-tradizionale di eticità: le riflessioni sull'amore svolte da Hegel negli scritti sulla filosofia del diritto sono così fortemente influenzate dalla realtà istituzionale del suo tempo che alla fine ne è venuto fuori solo il modello di relazioni patriarcali proprio della famiglia borghese.[5] Senza questa concretizzazione fuorviante, rimane una rappresentazione come quella che qui abbiamo sviluppato riferendoci a titolo d'esempio alla teoria psicoanalitica della relazione oggettuale: nel precario equilibrio tra fusione e delimitazione dell'Io, la cui realizzazione è parte di ogni forma riuscita di relazione primaria, i soggetti nella loro individualità possono esperirsi reciprocamente come amati solo se riescono a essere soli con se stessi, senza paura. Una simile modalità della fiducia in se stessi costituisce il presupposto elementare di ogni tipo di autorealizzazione in quanto consente al singolo di accedere a quella libertà interiore che a sua volta gli permette l'articolazione dei propri bisogni. Allo stesso modo, l'esperienza dell'amore, indipendentemente dalla configurazione storica che può assumere, rappresenta il nucleo più profondo di tutte le forme di vita qualificate come etiche. In linea di principio, l'amore, non implicando il potenziale di un'evoluzione normativa, entra anche nella rete intersoggettiva di una forma post-tradizionale di eticità senza mutare il proprio carattere fondamentale; d'altra parte, è possibile che le sue strutture fondamentali invarianti possa-

no dispiegarsi in modo tanto più libero da distorsioni e coercizioni quanto maggiori sono i diritti condivisi dai partner di un rapporto di amicizia o di amore. Pertanto, un concetto formale di eticità post-tradizionale deve essere formulato in modo da poter difendere il radicale egualitarismo dell'amore da coazioni e influenze esterne; questo aspetto accomuna l'esposizione del modello di riconoscimento dell'amore a quella della relazione giuridica che costituisce la seconda condizione dell'integrità personale.

I modelli di riconoscimento della relazione giuridica non hanno potuto essere ricostruiti senza fare riferimento agli sviluppi normativi cui erano andati soggetti a partire dalla nascita della società moderna. Questo riferimento ha messo in luce che il riconoscimento giuridico contiene in sé un potenziale morale che attraverso le lotte sociali può dispiegarsi in direzione di un accrescimento sia dell'universalità che della sensibilità per il contesto. Questa circostanza non è stata tenuta nel debito conto né da Hegel né da Mead, quando nei loro progetti di un'eticità post-tradizionale hanno incluso come condizione centrale la relazione giuridica moderna. Come sempre, sono convincenti le ragioni con le quali entrambi dimostrano l'importanza dei diritti individuali ai fini dell'autorealizzazione umana: solo nella misura in cui con l'affermazione del diritto borghese è garantita in linea di principio a tutti i soggetti la libertà di decisione, ognuno di loro è ugualmente in condizione di determinare senza influenze esterne gli scopi della propria vita. In breve, l'autorealizzazione è legata al presupposto sociale dell'autonomia garantita giuridicamente, poiché solo con il suo aiuto ogni soggetto può concepirsi come una persona che può stabilire con se stessa un rapporto di verifica ponderata dei propri desideri. D'altra parte, Hegel e Mead hanno talmente ridotto la relazione giuridica moderna alla mera componente dei diritti liberali, da non rendersi conto di quanto fortemente la fruizione individuale di questi ultimi possa dipendere anche dalla revisione costante delle loro condizioni di applicazione. I presupposti giuridici dell'autorealizzazione rappresentano una variabile suscettibile di sviluppo, poiché possono essere riformulati nel senso di una maggiore considerazione per la situazione particolare del singolo, senza però perdere il proprio contenuto universalistico. Perciò la relazione giuridica moderna può entrare come un secondo elemento nella rete intersoggettiva di un'eticità post-tradizionale solo se pensata come estesa a queste componenti materiali.

All'interno di questa cornice etica, un diritto così concepito esercita però un'azione limitante sia nei confronti della relazione d'amore sia nei confronti delle condizioni ancora non chiarite della solidarietà. I modelli di riconoscimento del diritto esercitano un'influenza sulla sfera delle relazioni primarie perché il singolo deve essere difeso dal pericolo di una violenza fisica, al quale è strutturalmente esposto l'equilibrio precario di ogni vincolo emotivo: le condizioni intersoggettive che oggi rendono possibile l'integrità personale comprendono non soltanto l'esperienza dell'amore, ma anche la protezione giuridica dalle lesioni che ne possono derivare. Sulle condizioni della solidarietà, invece, la moderna relazione giuridica influisce stabilendo i limiti normativi entro cui deve essere contenuta in generale la formazione di orizzonti di valore fondanti la comunità. Di conseguenza, non è possibile chiarire in che misura la solidarietà debba intervenire come ulteriore elemento nel complesso di condizioni di un'eticità post-tradizionale, senza alcun riferimento a princìpi giuridici.

Di nuovo, già Hegel e Mead hanno prodotto gli argomenti decisivi per spiegare perché nelle condizioni della modernità i soggetti siano ancora rivolti a un orizzonte globale di valori: poiché per essere in grado di autorealizzarsi devono sapersi riconosciuti nelle loro particolari capacità e qualità, gli individui necessitano della stima sociale, che può essere conseguita solo sulla base di fini comuni e condivisi. D'altronde, entrambi i pensatori non assumono questo terzo modello di riconoscimento nella forma in cui lo possono avere empiricamente trovato, ma gli imprimono una decisiva curvatura normativa. Nel suo ambito sono da intendersi inclusi soltanto gli orizzonti etici di valori [*ethische Werthorizonte*] che sono così aperti e pluralisti da permettere in linea di principio a ogni membro della società di sapersi socialmente apprezzato nelle proprie capacità. L'accentuazione normativa che in tal modo riceve la categoria di comunità etica comporta due vantaggi teorici la cui portata non è stata pienamente colta né da Hegel né da Mead: da una parte la linea di sviluppo, già tracciata nel rapporto di riconoscimento della stima sociale, contenendo la possibilità di un'ulteriore egualizzazione e individuazione, deve essere necessariamente prolungata oltre il presente, nel futuro, per realizzare la condizione da loro rappresentata; dall'altra, essa va però tratteggiata in modo tale da consentire soltanto quei valori fondativi di una comunità che sono strutturalmente compatibili con le condizioni morali del diritto moderno, cioè dell'autonomia individuale di

ogni singolo. Tanto il giovane Hegel quanto Mead hanno voluto rappresentarsi il futuro della società moderna come capace di produrre un sistema di valori nuovo e aperto, entro il cui orizzonte i soggetti imparano a stimarsi reciprocamente, nei fini di vita liberamente scelti. In questo modo entrambi sono giunti fino alla soglia oltre la quale comincia a delinearsi un concetto di solidarietà sociale che mira alla possibilità di una stima simmetrica tra cittadini giuridicamente autonomi. Di fronte alla domanda relativa a come riempire di contenuti questa idea moderna di solidarietà, però, non soltanto le risposte dei due pensatori si sono separate, ma ciascuno dei due ha a suo modo fallito nella sua ricerca.

Da quanto abbiamo esposto, il nostro concetto formale di un'etica post-tradizionale non è compiuto se non è in grado, quanto meno, di indicare il luogo in cui dovrebbero comparire i valori materiali. Infatti, il tentativo di partire dai presupposti intersoggettivi dell'integrità personale per arrivare alle condizioni normative universali di una vita riuscita deve alla fine includere anche la modalità di riconoscimento di una solidarietà sociale che può essere generata soltanto da fini comuni e condivisi. Che questi ultimi a loro volta sottostiano a limitazioni normative poste dall'autonomia giuridicamente garantita di tutti i soggetti, risulta dalla loro collocazione in un intreccio di rapporti nel quale devono coesistere con gli altri i due modelli di riconoscimento dell'amore e del diritto. Negli scritti jenesi il giovane Hegel aveva cercato di situare nel luogo così circoscritto soltanto la solidarietà di tutti i cittadini di uno Stato, intesa come forma di comunicazione; ma il vantaggio della massima formalità, indubbiamente procuratogli dalla sua proposta, era stato pagato con l'impossibilità di compiere qualsiasi riferimento alle esperienze che stanno all'origine di questi sentimenti di solidarietà. Invece Mead, analogamente a quanto aveva fatto Durkheim pressappoco nello stesso periodo, aveva inteso la divisione sociale del lavoro come la finalità comunitaria da cui deriva la forza solidarizzante in virtù della quale tutti i soggetti possono sapersi stimati; la sua proposta era però condannata al fallimento perché l'organizzazione della divisione intersoggettiva del lavoro, e più precisamente la valutazione delle differenti prestazioni lavorative, dipende a sua volta da rappresentazioni di valori etici che in quanto tali dovevano essere neutralizzate in riferimento alle esigenze tecniche.

Entrambi, Hegel non meno di Mead, hanno mancato l'obiettivo che si erano posti: determinare un orizzonte astratto di valori etici

aperto ai più diversi fini di vita, senza perdere la forza solidarizzante della formazione dell'identità collettiva. Ora, però, i circa duecento anni trascorsi dai primi scritti di Hegel e i quasi cento anni che ci separano dalle riflessioni di Mead hanno ulteriormente accresciuto la necessità di una simile forma di integrazione: nel frattempo, infatti, a causa dei rivolgimenti strutturali, le possibilità di autorealizzazione nelle società evolute si sono oggettivamente allargate a tal punto che l'esperienza di una differenza individuale o collettiva è diventata l'impulso di tutta una serie di movimenti politici, le cui istanze possono essere soddisfatte nel lungo periodo solo se avvengono mutamenti culturali che comportano un radicale allargamento delle relazioni di solidarietà. In questo nuovo contesto la concezione qui abbozzata può trarre dal fallimento dei progetti di Hegel e Mead solo l'insegnamento di saper convivere con una tensione insuperabile: non si può rinunciare a porre accanto alle forme di riconoscimento dell'amore e di una relazione giuridica moderna anche i valori materiali che sono in grado di produrre una solidarietà post-tradizionale; ma neppure si può già riempire automaticamente il posto così individuato come luogo del particolare nella struttura relazionale di una forma moderna di eticità. Infatti, se quei valori materiali punteranno in direzione di un repubblicanesimo politico, di un ascetismo ecologicamente motivato, oppure di un esistenzialismo collettivo, e se presupporranno trasformazioni nella realtà economica delle nostre società, oppure rimarranno compatibili con le condizioni di una società capitalistica, sono questioni che non sta più alla teoria determinare, ma al futuro delle lotte sociali.

Note

Premessa

[1] Cfr. al riguardo il mio poscritto in HONNETH, Axel, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, pag. 330 e segg. [poscritto non compreso nell'edizione italiana: HONNETH, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Edizioni Dedalo, Bari 2002, *N.d.T.*]. I primi due capitoli del presente volume comprendono parti di una ricostruzione del pensiero di Hegel che ho già precedentemente pubblicato in altro luogo: HONNETH, Axel, "Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels", in HONNETH, Axel, MCCARTY, Thomas, OFFE, Claus, e WELLMER, Albrecht (a c. di), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, pag. 549 e segg.

[2] Cfr. la mia lezione inaugurale a Francoforte sul Meno: HONNETH, Axel, "Integrità e spregio: temi fondamentali per una morale teoretica del riconoscimento", in *Fenomenologia e società*, 1991, vol. XIV, n. 2, pagg. 125-137. [È stata tradotta anche una versione modificata dello stesso saggio, intitolata *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina 1993, *N.d.T.*]

[3] Cfr. per es. BENHABIB, Seyla, "The Generalized and Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory" in *Praxis International*, 1986, VI, pagg. 38-60; YOUNG, Iris Marion, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996; BAMBEY, Andrea, "Das Geschlechtverhältnis als Anerkennungsstruktur. Zum Problem der Geschlechterdifferenz in feministischen Theorien", in *Studientexte zur Sozialwissenschaft*, Volume speciale 5, Frankfurt a.M. 1991.

[4] Penso, tra gli altri, a ROTH, Klaus, *Die Institutionalisierung der Freiheit in den Jenaer Schriften Hegels*, Schäuble, Rheinfelden/Berlin 1991.

PRIMA PARTE. *Ricostruzione storica: l'idea originaria di Hegel*

[1] Cfr. RITTER, Joachim, "Moralità ed eticità. Sulla critica hegeliana all'etica kantiana", in *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, Genova 1997, pagg. 162-187; MARQUARD, Odo, "Hegel und das Sollen", in *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pag. 37 e segg.

[2] Qui farò riferimento soprattutto al *System der Sittlichkeit* del 1802/1803 (citato secondo la ristampa dell'edizione Lasson: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *System der Sittlichkeit*, Meiner, Hamburg 1967 [*Sistema dell'eticità del 1802/03*, in HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1971, pagg. 161-301]), al *System der spekulativen Philosophie* del 1803/04 precedentemente indicato come "Jenaer Realphilosophie I", contenuto in HEGEL, G.W.F., *Systeme der spekulativen Philosophie*, Meiner, Hamburg 1986 (*Filosofia dello spirito [1803/04]*, in HEGEL, G.W.F., *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Bari 1971, pagg. 39-101) e infine alla cosiddetta *Jenaer Realphilosophie* del 1805/06, contenuta in HEGEL, G.W.F. *Jenaer Realphilosophie*, Meiner, Hamburg 1969 (*Filosofia dello spirito jenese [1805/06]*, contenuta in *Filosofia dello spirito jenese*, cit., pagg. 103-216). Mi riferirò inoltre al vol. 2 della *Theorie-Werkausgabe* degli scritti di Hegel (HEGEL, G.W.F., *Werke: in 20 Bänden*, a c. di Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, vol. 2, *Jenaer Schriften 1801-07*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971). Uno sguardo panoramico sulla storia di questi testi è offerto da KIMMERLE, Heinz, "Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena", in *Hegel-Studien*, 1968, Beiheft 4.

1. Lotta per l'autoconservazione: la fondazione della filosofia sociale moderna

[1] Cfr. su ciò HABERMAS, Jürgen, "Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna", in *Prassi politica e teoria critica della società*, il Mulino, Bologna 1971, pagg. 77-126, in part. pag. 84 e segg.

[2] Cfr. l'eccellente ricerca di MÜNKLER, Herfried, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1984, in part. parte 3, capp. I e II.

[3] Cfr. per es. MACHIAVELLI, Niccolò, *Il principe*, in *Opere*, Einaudi-Gallimard, Torino 1997, vol. I, pagg. 115-192 e Id., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *ivi*, pagg. 193-525, libro I, cap. 29.

[4] Questa tesi è stata sviluppata da Hans Freyer nel suo studio su Machiavelli: FREYER, Hans, *Machiavelli*, Verlagsgesellschaft, Weinheim 1986, in part. pag. 65 e segg.; oggi analogamente KERSTING, Wolfgang, "Handlungsmächtigkeit - Machiavellis Lehre vom politischen Handeln", in *Philosophisches Jahrbuch*, 1988, Heft 3/4, pag. 235 e segg.

[5] Cfr. di nuovo HABERMAS, "Dottrina politica classica...", cit., pag. 95 e segg. Al riguardo, è ancora di grande interesse BORKENAU, Franz, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, il Mulino, Bologna 1984, pagg. 431-472.

[6] Cfr. per es. le celebri formulazioni contenute in HOBBES, Thomas, *Leviatano*, UTET, Torino 1955, vol. 1, pag. 84 e segg. Sull'antropologia politica di Hobbes cfr. in generale lo studio istruttivo di BUCK, Günther, "Selbsterhaltung und Historizität", in EBELING, Hans, (a c. di), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976.

[7] *Ivi,* in part. pag. 144 e segg.

[8] Cfr. il celebre cap. 13 del *Leviatano*, cit.

[9] MÜNKLER, Herfried, *Machiavelli,* cit.

[10] Cfr. HABERMAS, "Dottrina politica classica...", cit.; anche BLOCH, Ernst, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1961, cap. 9.

2. Delitto ed eticità: l'innovazione intersoggettivistica di Hegel

[1] Cfr. su ciò HENRICH, Dieter, "Hegel und Hölderlin" in *Hegel im Kontext,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pag. 9 e segg. Cfr. anche "Historische Voraussetzungen von Hegels System", *ivi*, pag. 41 e segg., in part. pag. 61 e segg.

[2] Cfr. su ciò ILTING, Karl-Heinz, "Hegels Auseinandersetzungen mit der aristotelischen Politik", in *Philosophisches Jahrbuch*, 1963/64, 71, pag. 38 e segg. Sull'infatuazione di Hegel per la *polis* cfr. anche TAMINIAUX, Jacques, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idealisme allemand*, Nihoff, La Hague 1967, in part. capp. 1 e 5.

[3] In generale, su questo complesso di problemi: HORSTMANN, Rolf-Peter, "Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie", in RIEDEL, Manfred (a c. di), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, pag. 276 e segg. Sulla ricezione dell'economia politica inglese cfr. anche LUKÁCS, Georg, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1975, 2 voll. in part. cap. 2, V; cap. 3, V.

[4] HEGEL, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale,* in *Scritti di filosofia del diritto*, cit., pagg. 23-160, qui pag. 55.

[5] *Ivi*, pag. 56 e segg.

[6] *Ivi*, pag. 68 e segg.; qui Hegel può ricollegarsi agli esiti critici del suo saggio "*Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*" in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, pagg. 3-182. Su ciò, in generale, cfr. RIEDEL, "Hegels Kritik des Naturrechts", in *Materialien*, cit., in part. pag. 45 e segg.

[7] HEGEL, *Le maniere di trattare...*, cit., pag. 75 e segg.

[8] *Ivi*, pag. 58.

[9] Cfr. HEGEL, "Il così detto 'frammento sistematico'", in *I principî*, La Nuova Italia, Firenze 1974, pagg. 25-41. Sullo stato della discussione cfr. JAMME Christoph e SCHNEIDER Helmut (a c. di), *Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984.

[10] HEGEL, *Le maniere di trattare...*, cit., pag. 80.

[11] Sull'importanza sistematica del concetto di "costume" in questo contesto cfr. la buona esposizione in GIUSTI, Miguel, *Hegels Kritik der modernen Welt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987, pag. 35 e segg.

[12] HEGEL, *Le maniere di trattare...*, cit., pag. 131. [Le parti in corsivo, in questa come in tutte le altre citazioni dagli scritti hegeliani, sono contenute in quei medesimi testi, *N.d.T.*]

[13] Cfr. di nuovo HORSTMANN, "Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft", cit.; sul testo hegeliano *Le maniere di trattare...* cfr. in part. pagg. 278-279.

[14] HEGEL, *Le maniere di trattare...*, cit., pag. 126.

[15] Accanto al saggio di ILTING, "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik", cit., è molto chiaro al riguardo GIUSTI, *Hegels Kritik der modernen Welt*, cit., pag. 49 e segg.

[16] HEGEL, *Le maniere di trattare...*, cit., pag. 127.

[17] *Ivi*, pag. 129.

[18] *Ivi*, pag. 130.

[19] L'importanza di Fichte per la teoria del riconoscimento del giovane Hegel è stata messa in luce negli ultimi anni da due ottime ricerche alle quali sono debitore di spunti importanti: SIEP, Ludwig, "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften", in *Hegel Studien*, 1974, vol. IX, pag. 155 e segg.; WILDT, Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982. Questi due libri sono stati preceduti dall'importante saggio di RIEDEL, Manfred, "La critica hegeliana del diritto di natura", in *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Roma-Bari 1975. Un'altra traccia presente nella dottrina hegeliana del riconoscimento riconduce a Rousseau. Quest'ultimo nel suo *Discorso sulla diseguaglianza* ha introdotto il riconoscimento reciproco ("s'apprécier mutuellement") come una dimensione centrale della socializzazione umana, affermando che attraverso di essa ogni genere di reato assume la forma dell' offesa. Cfr. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza*, in *Scritti politici*, vol. I, Laterza, Bari 1971, pagg. 119-274, in part. pag. 179 e segg. Devo questa indicazione a Hinrich Fink-Eitel.

[20] Così Hegel nel suo scritto sulla *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, cit., pag. 67.

[21] FICHTE, Johann Gottlieb, *Diritto naturale*, Laterza, Roma-Bari 1994 in part. pag. 17 e segg.; cfr. in generale sulla dottrina fichtiana della "esortazione" SIEP, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg/München 1979.

[22] Sul confronto di Hegel con il modello hobbesiano dello stato di natura cfr. l'ottimo saggio di SIEP, "Der Kampf um Anerkennung", cit. Sul confronto di Hegel con Hobbes negli scritti jenesi: SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit.

[23] Così ILTING, "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik", cit., cap. 3.

[24] Nel *Sistema dell'eticità* Hegel utilizza per la sua esposizione il metodo della reciproca sussunzione di intuizione e concetto; da questo procedimento deriva la suddivisione formale delle tre parti del suo scritto: il capitolo sull'"eticità naturale" come sussunzione dell'intuizione al concetto, il capitolo sul "delitto" come sussunzione del concetto all'intuizione e infine il capitolo sull'"eticità assoluta" come "indifferenza" di intuizione e concetto. Questo procedimento metodologico, se vedo bene, resta però del tutto estraneo al contenuto di filosofia sociale dello scritto.

[25] HEGEL, *Sistema dell'eticità*, cit., qui pag. 183 e nota.

[26] *Ivi*, pag. 208

[27] *Ibidem*

[28] Cfr. SOLANGE, Mercier-Josa, "Combat pour la reconnaissance et criminalité", in HENRICH, Dieter e HORSTMANN, Rolf-Peter (a c. di), *Hegels Philosophie des Rechts*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pag. 75 e segg.

[29] Cfr. le argomentazioni di WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, cit., pag. 100 e segg.

[30] HEGEL, *Sistema dell'eticità*, cit., pag. 218.

[31] *Ivi*, pag. 226.

[32] *Ivi*, pag. 228.

[33] Qui mi riallaccio all'interpretazione di WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, cit., pag. 324 e SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit., pag. 39.

[34] HEGEL, *Sistema dell'eticità*, cit., pag. 229.

[35] *Ivi*, pag. 231.

[36] *Ivi*, pag. 232.

[37] In tal modo, naturalmente, contraddico l'interpretazione del capitolo sul delitto sostenuta da RIEDEL, "La critica hegeliana del diritto di natura", cit., pag. 56; egli non crede che i fenomeni conflittuali presentati da Hegel costituiscano in alcun modo un passaggio verso lo stadio dell'eticità assoluta.

[38] HEGEL, *Sistema dell'eticità*, cit., pag. 237.

[39] Cfr. *ivi*, pag. 243.

[40] Devo l'idea di interpretare determinati aspetti della teoria dell'eticità del giovane Hegel con l'aiuto del concetto di solidarietà a uno spunto sviluppato da WILDT, Andreas nel saggio "Hegels Kritik des Jakobinismus", in NEGT, Oskar (a c. di), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, pag. 277 e segg.; diversamente da lui, però, io riferisco più direttamente quel concetto alla forma di relazione sociale che Hegel ha inteso caratterizzare con la sua concezione dell'eticità improntata a una teoria del riconoscimento. Un'interpretazione altrettanto forte del concetto di riconoscimento reciproco è stata proposta anche da Gillian Rose che con quel concetto indica una forma di relazione sociale, «which does not dominate or suppress but recognizes the difference and sameness of the other», che non domina né sopprime, ma riconosce la differenza e l'identità dell'altro. Cfr. ROSE, Gillian, *Hegel contra Sociology*, Athlone, London 1981, pag. 69.

[41] Per un inquadramento generale del testo cfr. DÜSING, Klaus, e KIMMERLE, Heinz, in HEGEL, *System der spekulativen Philosophie*, Meiner, Hamburg 1986, Introduzione, pag. VII e segg.

[42] Cfr. a questo proposito, l'ottimo saggio di HORSTMANN, Rolf-Peter, "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", in *Philosophische Rundschau*, 1972, Jg. 19, pag. 87 e segg.

[43] *Ivi*, pag. 114 e segg.; su ciò anche SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit., pag. 182 e segg.

[44] HEGEL, *Filosofia dello spirito [1803/04]*, in *Filosofia dello spirito jenese*, cit., pag. 39-101; qui pagg. 52.

[45] *Ivi*, pag. 81.

[46] *Ivi*, pag. 83, nota 49.

[47] Una particolareggiata interpretazione delle implicazioni di filosofia della coscienza contenute in questa tesi è offerta da WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, cit., pag. 336 e segg.

[48] HEGEL, *Filosofia dello spirito [1803/04]*, cit., pag. 89.

3. Lotta per il riconoscimento: la teoria sociale della Realphilosophie *jenese di Hegel*

[1] HEGEL, *Jenaer Realphilosophie*, cit., p. 263 (trad. it. *Filosofia dello spirito jenese [1805-06]*, in *Filosofia dello spirito jenese*, cit., pagg. 103-216).

[2] *Ivi*, pag. 205.

[3] Su queste difficoltà cfr. HABERMAS, Jürgen, *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano 1975, pag. 23, nota 3.

[4] Ho trovato l'interpretazione più dettagliata e più chiara della prima parte della *Filosofia dello spirito jenese [1805-06]*, anche per quanto attiene ai problemi metodologici, in WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, cit., pag. 344 e segg.

[5] HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese [1805-06]*, cit., pag. 121.

[6] Sulla teoria della volontà dello Hegel jenese cfr. WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, cit., pag. 344 e segg.

[7] HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese [1805-06]*, cit., pagg. 121-122.

[8] *Ivi*, pag. 125.

[9] *Ivi*, pag. 124.

[10] *Ivi*, pag. 125. Sulla problematica del modello hegeliano del lavoro, basato sulla nozione di "estraneazione", cfr. LANGE, Ernst Michael, *Das Prinzip Arbeit*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1980, in part. capp. 1.3 e 1.4.

[11] HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese [1805-06]*, cit., pag. 128.

[12] *Ivi*, pag. 129; non mi soffermo qui sull'ulteriore complicazione di questa tesi dovuta al fatto che Hegel attribuisce ai due sessi anzitutto due differenti modalità dell'appetire; su ciò, tuttavia, cfr. WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, cit., pag. 354 e seg.

[13] HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese [1805-06]*, cit., pag. 130 nota 47.

[14] *Ivi*, pag. 130.

[15] Anche Wildt interpreta in modo analogo questa tesi; cfr. WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, cit., pag. 356.

[16] HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese [1805-06]*, cit., pag. 132.

[17] *Ibidem*.

[18] Sull'intero complesso problematico cfr. l'illuminante studio di BLASCHE, Siegfried, "Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben", in RIEDEL (a c. di), *Materialien*, cit., vol. 2, pag. 312 e segg.

[19] HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese [1805-06]*, cit., pag. 133.

[20] *Ivi*, pag. 134.

[21] *Ibidem*. In seguito utilizzerò così frequentemente i passi nei quali Hegel svolge la sua critica alla dottrina del diritto naturale perché in essi trovano la formulazione più pregnante le premesse teoriche del suo modello di una lotta per il riconoscimento; per il contesto più ristretto cfr. SIEP, *Kampf um Anerkennung*, cit.; suggestiva è anche la ricostruzione della descrizione hegeliana dello stato di natura fatta da SMITH, Steven B., *Hegel's Critique of Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago 1989, pag. 155 e segg.; per il contesto più ampio vedi anche: BOBBIO, Norberto, "Hegel e il giusnaturalismo", in *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981, pagg. 3-34.

[22] HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese [1805-06]*, cit., pagg. 134-5.

[23] *Ibidem*.

[24] *Ibidem*.

[25] *Ivi*, pagg. 135-6.

[26] *Ivi*, pag. 139.

[27] *Ibidem*.

[28] *Ibidem*.

[29] *Ivi*, pag. 140.

[30] *Ibidem*.

[31] *Ibidem*.

[32] *Ibidem*.

[33] *Ibidem*.

[34] *Ibidem*.

[35] *Ivi*, pag. 142.

[36] WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, cit., pag. 361.

[37] KOJÈVE, Alexandre , *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996; cfr. inoltre MACHO, Thomas, *Todesmetaphern*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, cap. II.

[38] Per un approccio di questo tipo cfr. per es. LÉVINAS, Emmanuel, *La Mort et le Temps*, Libr. Générale Francaise, Paris 1991.

[39] Analogamente WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, cit., pag. 364 e segg.

[40] HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese [1805-06]*, cit., pag. 146.

[41] *Ibidem*.

[42] *Ivi*, pag. 147.

[43] *Ivi*, pag. 149.

[44] *Ivi*, pag. 151.

[45] *Ivi*, pag. 155.

[46] *Ivi*, pag. 152.

[47] *Ivi*, pag. 151 e segg.

[48] *Ivi*, pag. 151 e segg.

[49] *Ivi*, pag. 158.

[50] *Ivi*, pag. 159.

[51] È questa la proposta di WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, cit., pag. 364 e segg.

[52] Cfr. KANT, Immanuel, "Il diritto pubblico", in *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1996, pagg. 137-217.

[53] HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese [1805-06]*, cit., pag. 158.

[54] *Ivi*, pag 184.

[55] Questa la definizione impiegata da Vittorio Hösle nella sua pregnante caratterizzazione del modello dell'eticità elaborato nella fase matura del pensiero hegeliano: HÖSLE, Vittorio, *Hegels System*, vol. 2, *Philosophie der Natur und des Geistes*, Meiner, Hamburg 1987, pag. 471 e segg. Hösle si appoggia ai risultati della brillante ricerca di THEUNISSEN, Michael, "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", in HENRICH E HORSTMANN (a c. di), *Hegels Philosophie des Rechts*, cit., pag. 317 e segg.

[56] HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese [1805-06]*, cit., pag. 185.

[57] *Ivi*, pag 186.

[58] *Ivi*, pag 190.

[59] *Ivi*, pag 188.

[60] *Ibidem*.

[61] HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1933-36.

SECONDA PARTE. *Attualizzazione sistematica: la struttura dei rapporti sociali di riconoscimento*

[1] Cfr. in generale, HABERMAS, Jürgen, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987, pagg. 52-85.

[2] Intendo così la prospettiva assunta da Ludwig Siep nella sua eccellente ricostruzione della teoria del riconoscimento contenuta negli scritti jenesi di Hegel: SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit. Siep è convinto che come criterio del riconoscimento completo possa servire una sorta di "genesi normativa" della formazione delle istituzioni sociali: in riferimento al "quadro valutativo", tracciato dal principio che Hegel esplicita teleologicamente, si può giudicare ricostruttivamente se alle istituzioni storicamente realizzate attenga una funzione necessaria, e in questo senso legittima, nel processo di formazione della specie umana (*ivi*, pag. 259 e segg.). Di que-

sto proposito condivido l'idea di intendere la teoria hegeliana del riconoscimento, peraltro solo dopo la sua completa trasformazione entro un quadro postmetafisico, come una teoria della condizione necessaria della socializzazione umana. Tuttavia, ritengo sbagliato voler trarre direttamente da ciò un criterio normativo di valutazione delle istituzioni, poiché per principio non siamo in grado di conoscere la forma istituzionale che può assumere l'attuazione di determinate, necessarie modalità di riconoscimento. Siep fa troppo affidamento sul contenuto sociologico della filosofia pratica di Hegel quando vuole sviluppare da essa una teoria normativa delle istituzioni. La differenza decisiva tra il tentativo di Siep e il presente lavoro sta però nel fatto che io vorrei fare dei presupposti normativi della relazione di riconoscimento anche il punto di riferimento di una spiegazione dei processi storico-empirici di trasformazione delle società; ne risulta per me una più forte spinta che non in Siep verso una "sociologizzazione" del modello concettuale hegeliano.

[3] Questa estensione della morale in termini di teoria della soggettività è chiaramente l'obiettivo di Andreas Wildt nella sua ricostruzione della teoria del riconoscimento del giovane Hegel (WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, cit.). Wildt è interessato alle "condizioni necessarie dell'identità qualitativa dell'Io" (*ivi*, pag. 9); a questo scopo analizza la teoria hegeliana nella prospettiva di una psicologia filosofica, assumendo come punto di vista la questione relativa a quali stadi del riconoscimento reciproco devono essere tenuti globalmente presenti per potersi rappresentare una costituzione riuscita della soggettività pratica. Il punto cruciale della sua ricostruzione è l'idea che gli elementi stabili della "moralità non imposta per legge", cioè le disposizioni giuridicamente non imponibili della benevolenza, della cura e dell'amicizia rappresentano le condizioni necessarie dello sviluppo dell'identità qualitativa. Conformemente a questa tesi di fondo, nella sua interpretazione Wildt inclina marcatamente a una psicologizzazione della dottrina hegeliana del riconoscimento; egli non può che intendere l'affermazione di una lotta per il riconoscimento che si ripete iterativamente nel senso di un'ipotesi sui conflitti necessari nel processo di socializzazione dell'individuo. In contrasto con Siep, ma anche con la mia proposta interpretativa, Wildt non è perciò affatto interessato alle implicazioni di teoria sociale contenute nella tesi hegeliana; mentre io leggo gli scritti jenesi come progetti teorici relativi allo sviluppo morale delle società (nel senso di Mead o di Durkheim), Andreas Wildt intende evidentemente considerarli come primo nucleo di una teoria della formazione morale dell'Io. La nozione di lotta risulta pertanto del tutto differente nei due approcci interpretativi: in Wildt rinvia a una dinamica conflittuale intrapsichica, mentre per me descrive una logica dei conflitti sociali. Non dissimile nell'obiettivo, anche se meno pregnante e meno ambiziosa riguardo alla filosofia morale, è l'interpretazione di DÜSING, Edith, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, Verlag für Philosophie J. Dinter, Köln 1986.

4. Riconoscimento e socializzazione: Mead e la trasformazione naturalistica dell'idea hegeliana

[1] Cfr. in generale JOAS, Hans, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980; inoltre HABERMAS, Jürgen, "Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività di George Herbert Mead", in *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991, pagg. 184-236.

[2] In questo capitolo mi riferirò soprattutto a MEAD, George Herbert, *Mente, Sé e Società*, Giunti-Barbera, Firenze 1966. Nella ricostruzione dell'itinerario formativo della concezione meadiana del riconoscimento utilizzerò perlopiù il vol. I dell'edizione tedesca dei saggi, curata da Hans Joas: MEAD, George Herbert, *Gesammelte Aufsätze*, vol. I, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980 [trad. ted. di scritti raccolti, nella versione originale inglese, in: MEAD, George Herbert, *Selected Writings*, Library of the Liberal Arts, Indianapolis 1964, *N.d.T.*].

[3] Su questo sfondo storico-culturale della teoria di Mead cfr. JOAS, *Praktische Intersubjektivität*, cit., in part. capp. II e III.

[4] MEAD, "The definition of the psychical", in *Selected Writings*, cit., pagg. 25-59; qui pag. 55.

[5] MEAD, "Social consciousness and the consciousness of meaning", in *Selected Writings*, cit., pagg. 122-33; qui pag. 130 .

[6] *Ivi*, pag. 131.

[7] MEAD, "The mechanism of social consciousness", in *Selected Writings*, cit., pagg. 134-41; qui pag. 136 e segg.

[8] *Ivi*, pag. 139.

[9] *Ivi*, pag. 141.

[10] *Ivi*, pag. 140

[11] Su questa distinzione cfr. HABERMAS, "Individuazione tramite socializzazione", cit., pag. 213 e segg. Qui Habermas si riallaccia a un'interpretazione di Ernst Tugendhat: TUGENDHAT, Ernst, *Autocoscienza e autodeterminazione*, La Nuova Italia, Firenze 1997, lezioni 11 (pag. 251 e segg. e 12 (pag. 271 e segg.), dedicate a Mead.

[12] MEAD, "The social self", in *Selected Writings*, cit., pag. 142-9; qui pag. 146.

[13] MEAD, *Mente, Sé e Società*, cit.

[14] *Ivi*, pag. 169.

[15] *Ivi*, pag. 171.

[16] *Ivi*, pag. 207.

[17] *Ivi*, pag. 209; sulla concezione meadiana del diritto in termini di una teoria del riconoscimento cfr. anche: MEAD, George Herbert, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, University of Chicago Press, Chicago 1972, pag. 21 e segg.

[18] MEAD, *Mente, Sé e Società*, cit., pagg. 214-15.

[19] Questa carenza è indicata, se comprendo bene il passaggio corrispondente, da Ernst Tugendhat nel suo confronto con Mead: TUGENDHAT, *Autocoscienza e autodeterminazione*, cit., pag. 280.

[20] MEAD, *Mente, Sé e Società*, cit., pag. 207.

[21] *Ivi*, pag. 214.

[22] *Ivi*, pag. 210.

[23] *Ivi*, pag. 183.

[24] *Ivi*, pag. 229.

[25] *Ivi*, pagg. 224-5.

[26] *Ivi*, pag. 215.

[27] *Ivi*, pag. 214.

[28] In tal modo, a mio avviso, si può trarre da Mead un argomento contro l'idea, oggi diffusa, secondo cui con la sua nozione dell'eticità Hegel ha affrontato da una prospettiva romantica il compito di una teoria normativa della società; cfr. in proposito LARMORE, Charles E., *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990, pag. 107 e segg. La migliore difesa della concezione hegeliana dell'eticità è secondo me rappresentata dalla ricerca attualizzante di TAYLOR Charles, *Hegel e la società moderna*, il Mulino, Bologna 1984, in part. pagg. 176-190.

[29] MEAD, *Mente, Sé e Società*, cit., pagg. 217-18.

5. Modelli di riconoscimento intersoggettivo: amore, diritto, solidarietà

[1] Ho presentato una prima, sommaria elaborazione di questa tesi in: HONNETH, Axel, "Integrità e spregio: temi fondamentali per una morale teoretica del riconoscimento", cit.; versione più ampia: *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina 1993.

[2] Cfr. SCHELER, Max, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, San Paolo Edizioni, Roma 1996, vol. II, in part. pag. 509 e segg.

[3] Cfr. PLESSNER, Helmuth, *I limiti della comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

[4] Su ciò LUHMANN, Niklas, *Amore come passione*, Laterza, Roma-Bari 1987, cap. 13.

[5] HEGEL, "Sistema dell'eticità", cit., qui pag. 182.

[6] Cfr. l'eccellente panoramica di EAGLE, Morris N., *La psicoanalisi contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1993. Inoltre: GREENBERG, Jay R. e MITCHELL, Stephen A., *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, il Mulino, Bologna 1986.

[7] FREUD, Sigmund, "Inibizioni, sintomi e angoscia" in *Opere,* Bollati Boringhieri, Torino 1978, vol. X (1924-29).

[8] SPITZ, René A., *Il primo anno di vita. Studio psicoanalitico sullo sviluppo delle relazioni oggettuali*, Armando, Roma 1982.

[9] EAGLE, *La psicoanalisi contemporanea*, cit., cap. 2.

[10] HARLOW, Henry F., "The Nature of Love", in *American Psychologist* 1958, 13, pag. 673 e segg.

[11] BOWLBY, John, *Attaccamento e perdita*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

[12] STERN, Daniel, *La costituzione materna: il trattamento psicoterapeutico della coppia madre-bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

[13] Mi riferirò in seguito a: WINNICOTT, Donald W., *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma 1970; Id., *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1997. Una breve panoramica sul particolare ruolo di Winnicott all'interno della psicoanalisi è offerta da GREENBERG e MITCHELL, *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, cit., cap. 7.

[14] WINNICOTT, "La teoria del rapporto infante-genitore", in *Sviluppo affettivo e ambiente*, cit., pag. 41 e segg.

[15] Cfr. per es. TREVORTHEN, Couym, "Communication and Cooperation in Early Infancy: a Description of Premiery Intersubjektivity", in BULLOWA, Margret (a c. di), *Before Speech. The Beginning of Interpersonal Communication*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pag. 321 e segg.; Id., "The Foundation of Intersubjectivity: Development of Interpersonal and Cooperative Understanding of Infants", in OLSON, David R. (a c. di), *The Social Foundation of Language and Thought*, Norton, New York 1980, pag. 316 e segg.

[16] WINNICOTT, Donald W., "Lo sviluppo dell'individuo dalla dipendenza all'indipendenza", in *Sviluppo affettivo e ambiente*, cit., pag. 103 e segg.

[17] WINNICOTT, "La teoria del rapporto infante-genitore", cit., pag. 57.

[18] *Ivi*, pag. 50.

[19] WINNICOTT, "Lo sviluppo dell'individuo dalla dipendenza all'indipendenza", cit., pag. 108.

[20] *Ibidem.*

[21] WINNICOTT, Donald W., "L'uso di un oggetto e l'entrare in rapporto attraverso identificazioni", in *Gioco e realtà*, cit., pagg. 151-164.

[22] Cfr. soprattutto: *Ivi*, pag.156 e segg.; su questi aspetti cfr. anche: SCHREIBER, Marianne, "Kann der Mensch Verantwortung für seine Aggressivität übernehmen? Aspekte aus der Psychologie D. W. Winnicotts und Melanie Kleins", in SCHÖPF, Alfred (a c. di), *Aggression und Gewalt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1983, pag. 155 e segg.

[23] WINNICOTT, Donald W., "Morale ed educazione", in *Sviluppo affettivo e ambiente*, cit., pag. 117 e segg. Qui pag. 130.

[24] BENJAMIN, Jessica, *Legami d'amore. I rapporti di potere nelle relazioni amorose*, Rosemberg & Sellier, Torino 1991, in part. pag. 49 e segg.

[25] WINNICOTT, Donald W., "Oggetti transizionali e fenomeni transizionali", in *Gioco e realtà*, cit., pagg. 23-60 qui pag. 40. [Corsivo di Winnicott, *N.d.T.*]

[26] *Ivi*, pagg. 41-2.

[27] WINNICOTT, Donald W., "Il gioco. Attività creativa e ricerca del sé", in *Gioco e realtà*, cit., pag. 101-118; in part. pag. 102 e segg. Cfr. inoltre Id., "La capacità di essere solo", in *Sviluppo affettivo e ambiente*, cit., pag. 29 e segg.

[28] WINNICOTT, "La capacità di essere solo", cit., pag. 35.

[29] *Ivi*, pag. 33.

[30] *Ivi*, pag. 35.

[31] BENJAMIN, *Legami d'amore*, cit., in part. capp. 2, pag. 63 e segg.

[32] *Ivi*, pag. 76 e segg.

[33] KERNBERG, Otto F., *Teoria della relazione oggettuale e prassi psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, cap. 7 e 8.

[34] Cfr. SARTRE, Jean-Paul, *L'essere e il nulla*, Net, Milano 2002, parte III, cap. 3, pag. 411 e segg.

[35] Sulla fiducia in se stessi come risultato psichico dell'esperienza dell'amore cfr. tra l'altro: BOWLBY, John, *Costituzione e rottura dei legami affettivi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1982, cap. 6; ERIKSON, Erik H., *I cicli della vita. Continuità e mutamenti*, Armando, Roma 1993; poco istruttivo, benché assai promettente nel titolo, è: BRANDEN, Nathaniel, *The Psychology of Self-Esteem*, Nash, Los Angeles 1969. Il capitolo XI di questo libro reca il titolo "Self-Esteem and Romantic Love", ma è estremamente vago sia dal punto di vista categoriale che anche nella considerazione dei fenomeni. Un importante contributo filosofico all'analisi di relazioni primarie come l'amore e l'amicizia è invece offerto da: GILBERT, Paul, *Human Relationships. A philosophical Introduction*, Blackwell, Oxford 1991 (in part. capp. 2 e 4); una rappresentazione dell'amore come modello relazionale, orientata in senso psicoanalitico, è stata recentemente compiuta da: BERGMANN, Martin S., *Anatomia dell'amore*, Einaudi, Torino 1992, in part. parte II, pagg. 139-283.

[36] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III,* in *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, vol. X, pag. 221 e segg. [La citazione è tratta da un'*aggiunta* alle lezioni di Hegel, posta in nota al par. 432 dell'*Enzyklopädie*, ma non compresa nell'edizione italiana dell'opera: HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche,* Laterza, Roma-Bari 1984, *N.d.T.*].

[37] Per uno sguardo d'insieme su tali aspetti, cfr. POPÌSVIL, Leopold, *Anthropology of Law*, HRAF Press, New Haven Conn. 1974, cap. 3.

[38] Cfr. HABERMAS, Jürgen, "Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts», in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, pag. 260 e segg. [Non compreso nell'ed. it., HABERMAS, Jürgen, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano 1979, *N.d.T.*].

[39] Esemplare, al riguardo, lo studio di GUREWITCH, Aron, *Zur Geschichte des Achtugsbegriffs und zur Theorie der sittlichen Gefühle*, dissertazione Würzburg 1897.

[40] IHERING, Rudolf von, *Der Zweck im Recht*, Breitkopy u. Nörtel, Leipzig 1905, vol. II.

[41] *Ivi*, pag. 389 e segg.

[42] *Ivi*, pag. 405 e segg.

[43] DARWALL, Stephen L., "Two Kinds of Respect", in *Ethics*, 1977/78, 88, pag. 36 e segg.

[44] Cfr. al riguardo, con riferimento alla distinzione di Darwall: WILDT, Andreas, "Recht und Selbstachtung im Anschluß an die Anerkennungslehren von Fichte und Hegel", in KAHLO, M. (a c. di) *Fichtes Lehre vom Rechtverhältnis*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992.

[45] Su questo nesso cfr. WELLMER, Albrecht, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, pag. 122 e segg.

[46] DARWALL, "Two Kinds of Respect", cit., pag. 254.

[47] ALEXY, Robert, *Theorie der Grundrechte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, in part. cap. 4; sulla teoria dello "status" di Jellinek cfr. *ivi*, pag. 229 e segg.

[48] MARSHALL, Thomas H., "Citizenship and Social Class", in *Sociology at the Crossroads*, Heinemann, London 1963, pag. 67 e segg.

[49] PARSONS, Talcott, *Sistemi di società*, il Mulino, Bologna 1971-73, 2 voll., in part. capp. 2 e 5.

[50] Cfr. su quanto segue MARSHALL, "Citizenship and Social Class", cit., in part. pag. 73 e segg.

[51] *Ivi*, pag. 87.

[52] Cfr. ivi, pag. 78 e segg.

[53] FEINBERG, Joel, "The Nature and Value of Rights", in *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1980, pag. 143 e segg. [Cfr. FEINBERG, Joel, "Diritti giuridici", in *Filosofia sociale,* il Saggiatore, Milano 1996. Questo saggio contiene buona parte del testo di "The Nature and Value...", cit., *N.d.T.*].

[54] *Ivi*, pag. 151.

[55] Cfr. al riguardo WILDT, Andreas, "Recht und Selbstachtung", cit., pag. 148 e segg.

[56] Cfr. per es. in generale BOXBILL, Bernard R., "Self-Respect and Protest", in *Philosophy and Public Affairs*, 1976/77, 6, pag. 58 e segg.; egli si basa sui documenti raccolti in un volume pubblicato nel 1966: BROTZ, Howard (a c. di), *Negro Social and Political Thought*, Basic Books, New York 1966.

[57] In seguito mi rifarò soprattutto a: KLUTH, Heinz, *Sozialprestige und sozialer Status*, Enke, Stuttgart 1957; KORFF, Wilhelm, *Ehre, Prestige, Gewisse*, J.P. Bachem, Köln 1966.

[58] WEBER, Max, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961, vol. II, pag. 234-5.

[59] Cfr. PITT-RIVERS, Julian, "Honor", in SILL, David L. (a c. di) *International Encyclopedia of the Social Science*, Macmillan Company and Free Press London, vol. VI, pag. 503 e segg.; esempi empirici tratti dalle società strutturate in modo tradizionale si trovano in: PÉRISTIANY, John G. (a c. di), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld & Nicolson, London 1966; per un'illustrazione storica cfr. per es. DÜLMEN, Richard van (a c. di), *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Fischer, Frankfurt a.M. 1988.

[60] Su questa concezione cfr. SENNETT, Richard e COBB, Jonathan, *The Hidden Injuries of Class*, Knopf, New York 1972.

[61] WEBER, *Economia e società*, cit., vol. I, pag. 41 e segg. e vol. II, pag. 234 e segg.

[62] Cfr. BERGER, Peter L., BERGER, B. e KELLNER, Hansfried, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt a.M. 1987, pag. 75 e segg. ("Exkurs: Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang").

[63] Sul processo di individuazione della stima sociale cfr. SPEIER, Hans, "Honor and Social Structure", in *Social Order and the Risks of War*, G.W. Steward, New York 1952, pag. 36 e segg.; fondamentale per la tesi storica di una progressiva individuazione dell'onore è però soprattutto TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democrazia in America*, a c. di G. Candeloro, Biblioteca universale Rizzoli, Milano 1995, parte III, cap. 18.

[64] Cfr. KORFF, Wilhelm, *Ehre, Prestige, Gewissen*, cit., cap. 3, pag. 111 e segg.

[65] All'analisi di questo processo è indirizzata, se se ne inquadra correttamente l'ambizione, la teoria sociologica di Pierre Bourdieu; sulla scia di Marx, Weber e Durkheim egli intende studiare la lotta simbolica nella quale i diversi gruppi sociali cercano di interpretare il sistema classificatorio dei valori di una società per elevare il proprio prestigio sociale e quindi la propria posizione di potere (cfr. tra l'altro BOURDIEU, Pierre, *La distinzione: critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 1983). Peraltro, come ho cercato di dimostrare, Bourdieu tende a mettere in ombra la logica normativa di questa lotta simbolica per la stima sociale, poiché pone a fondamento delle proprie analisi una teoria economica dell'agire: cfr. HONNETH, Axel, "Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus", in *Die zerrissene Welt der Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, pag. 156 e segg.

[66] Questa è anche la proposta concettuale di PITT-RIVERS, "Honor", cit., pag. 507: «The reciprocal demonstrations of favor, which might be called mutual honoring, establish relationships of solidarity» [Le dimostrazioni reciproche di favore, che si possono chiamare di mutuo onore, stabiliscono relazioni di solidarietà].

[67] A ciò si riferisce la celebre formula sartriana dei "gruppi in fusione"; cfr. SARTRE, Jean-Paul, *Critica della ragione dialettica. I: Teoria degli insiemi pratici*, il Saggiatore, Milano 1963, libro II, parte A, pagg. 11-223, in part. pag. 22 e segg.

[68] Cfr., con le riserve già espresse, la ricerca di BRANDEN, *The Psychology of Self-Esteem*, cit.; in questo contesto anche: LYND, Helen M., *On Shame and the Search for Identity*, Harcourt & Brace, New York 1958.

6. Identità personale e misconoscimento: violenza, privazione dei diritti, umiliazione

[1] Sul pericolo del crollo dell'identità personale cfr. in generale il volume collettaneo: BREAKWELL, Glyris M. (a c. di), *Threatened Identities*, Wiley, New York 1983.

[2] Eccellente riguardo alla privazione della realtà causata dalla tortura: SCARRY, Elaine, *La sofferenza del corpo: La distruzione e la costruzione del mondo*, il Mulino, Bologna 1990, cap. 1.

[3] Cfr. ad es. BOXBILL, "Self-Respect and Protest", cit.; FEINBERG, "The Nature and Value of Rights", cit.

[4] In direzione della categoria della "morte psichica" puntano le ricerche di BETTELHEIM, Bruno, per es. *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano 1981, pagg. 17-119; sulla categoria della "morte sociale" cfr. tra l'altro: PATTERSON, Orlando, *Slavery and Social Death. A comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1982; MEILLASSOUX, Claude, *Antropologia della schiavitù: il parto del guerriero e del mercante*, Mursia, Milano 1992, prima parte, cap. V.

[5] DEWEY, John, "The Theory of Emotion", I, in *Psychological Review* 1894, pag. 553 e segg.; II, in *Psychological Review* 1895, pag. 13 e segg; sulla teoria dei sentimenti elaborata da Dewey cfr. l'utile resoconto di BAUMGARTEN, Eduard, *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesen, Der Pragmatismus: R. Emerson, W. James, J. Dewey*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1938, vol. II, pag. 247 e segg.

[6] Esemplari al riguardo: PIERS, Gerhart e SINGER, Milton B., *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and a Cultural Study*, Norton, New York 1971, in part. pag. 23 e segg.; LYND, *On Shame and the Search for Identity*, cit., cap. 2; anche G. Simmel nel suo breve contributo assume un'analoga determinazione: SIMMEL, Georg, "Zur Psychologie der Scham", in *Schriften zur Soziologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, pag. 140 e segg.

[7] Questo aspetto è sottovalutato dal lavoro peraltro eccellente di NECKEL, Sighard, *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Campus, Frankfurt a.M. 1991.

TERZA PARTE. *Prospettiva di filosofia sociale: morale e sviluppo sociale*

7. Tracce di una tradizione di filosofia sociale: Marx, Sorel, Sartre

[1] Sulla ricezione marxiana della dialettica hegeliana di "servo e padrone" cfr. MEYER, Thomas, *Der Zwiespalt in der Marxschen Emanzipationstheorie*, Scriptor, Kronberg im Taunus 1973, in part. cap. A 2, pag. 44 e segg.

[2] Cfr. al riguardo HONNETH, Axel, "Lavoro e azione strumentale", in Aa.Vv., *Dopo la scuola di Francoforte. Studi su J. Habermas*, Unicopli, Milano 1984, pagg. 143-169.

[3] Devo la segnalazione di questo testo a JOAS, Hans, *Zur Kreativität des menschlichen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pag. 131 e segg.

[4] Il passo completo suona così: «Supponiamo d'aver prodotto in quanto uomini: ciascuno di noi avrebbe, nella sua produzione, *affermato doppiamente* se stesso e l'altro. Io avrei 1) oggettivato, nella mia *produzione*, la mia *individualità* e la sua *peculiarità*, e avrei quindi goduto, nel corso dell'attività, una *manifestazione* individuale *della vita*, così come, contemplando l'oggetto, avrei goduto della gioia individuale di sapere la mia personalità come *oggettuale, sensibilmente visibile* e quindi come una potenza

elevata al di sopra di ogni incertezza. 2) Nel tuo godimento o uso del mio prodotto io avrei *immediatamente* il godimento e la consapevolezza di aver soddisfatto col mio lavoro un bisogno *umano*, e dunque d'aver oggettualizzato l'essenza *umana* e aver quindi procurato un oggetto atto a soddisfare il bisogno d'un altro essere *umano*. 3) D'essere stato per te l'*intermediario* fra te ed il genere, e dunque di venir inteso e sentito da te stesso come un'integrazione del tuo proprio essere e come una parte indispensabile di te stesso, di sapermi dunque confermato tanto nel tuo pensiero quanto nel tuo amore. 4) D'aver posto immediatamente nella mia individuale manifestazione di vita, e dunque d'aver *confermato* e *realizzato* immediatamente nella mia attività la mia vera essenza, la mia *essenza comune ed umana*». (MARX, Karl, "Estratti da *Eléments d'économie politique* di Mill" in *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III (1843-1844), pag. 247, corsivo nel testo di Marx).

[5] Su ciò, in senso critico: LANGE, Ernst Michael, *Das Prinzip Arbeit*, Ulestein, Frankfurt a.M. /Berlin/Wien 1980; un assai interessante tentativo di difesa del modello marxiano di alienazione è rappresentato dallo scritto di WILDT, Andreas, *Die Anthropologie des frühen Marx*, Studienbrief der Fern Universität Hagen, 1987.

[6] Cfr. WILDT, *Die Anthropologie des frühen Marx*, cit.

[7] Su questa trasformazione del concetto di lavoro cfr.: HONNETH, "Lavoro e azione strumentale", cit.

[8] In modo assai illuminante, anche se se molto unilaterale, ALEXANDER, Jeffrey C. ha trasferito a Marx la critica di Parsons all'utilitarismo: *Theoretical Logic in Sociology*, University of California Press, Berkeley 1982, vol. II, capp. 3 e 6. Su ciò, cfr. anche: HONNETH, Axel e JOAS, Hans, "War Marx ein Utilitarist? Für eine Gesellschaftstheorie jenseits des Utilitarismus", in Akademie der Wissenschaften der DDR (a c. di), *Soziologie und Sozialpolitik. I. Internationales Kolloquium zur Theorie und Geschichte der Soziologie*, Berlin 1987, pag. 148 e segg.

[9] Un'eccellente interpretazione di questi passaggi è offerta da WILDT, Andreas, "Gerechtigkeit in Marx' Kapital", in ANGHERN, Emil e LOHMANN, George (a c. di), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Athenäum, Königstein im Taunus 1986, pag. 149 e segg.

[10] Su ciò, tra l'altro: WELLMER, Albrecht, "Naturrecht und praktische Vernunft. Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx", in ANGHERN e LOHMANN, (a c. di), *Ethik und Marx*, cit., pag. 197 e segg.; LOHMANN, George, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Campus, Frankfurt a.M. 1991, cap. VI.

[11] Cfr. al riguardo HONNETH e JOAS "War Marx ein Utilitarist?", cit.

[12] MARX, Karl, *La guerra civile in Francia*, Editori Riuniti, Roma 1990; Id., *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 1991.

[13] Una suggestiva interpretazione degli scritti storici di Marx, orientata in questo senso, è offerta da RUNDELL, John F., *Origins of Modernity. The Origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx*, Polity Press, Cambridge 1987, pag. 146 e segg.

[14] Su Sorel cfr. in generale: FREUND, Michael, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1972; BERDING, Helmut, *Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel*, Oldenbourg, Minden/Wien 1969.

[15] Questa la tesi dell'affascinante studio di BERLIN, Isaiah, "Georges Sorel", in *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, Adelphi, Milano 2000, pagg. 437-89.

[16] SOREL, Georges, "Was man von Vico lernt", in *Sozialistische Monatshefte*, 1898, 2, pag. 270 e segg.

[17] SOREL, Georges, "Die Ethik des Sozialismus", in *Sozialistische Monatshefte*, 1904, 8, pag. 386 e segg., qui pag. 372; su ciò, cfr. SAND, Shlomo, "Lutte de classes et conscience juridique dans la pensée de Georges Sorel", in JULLIARD, J. E SHLOMO, Sand (a c. di), *Georges Sorel et son temps*, Éditions du Seuil, Paris 1985, pag. 225 e segg.

[18] SOREL, "Die Ethik des Sozialismus", cit., pag. 371.

[19] *Ivi*, pag. 382.

[20] *Ivi*, pag. 375.

[21] *Ibidem*.

[22] Sulla ricezione di Sorel da parte di Bergson cfr. FREUND, *Georges Sorel*, cit., cap. 9; BARTH, Hans, *Masse und Mythos*, Rohwohlt, Hamburg 1959, cap. 3.

[23] SOREL, Georges, *Considerazioni sulla violenza*, Laterza, Bari 1926, pag. 147.

[24] Su ciò BERDING, *Rationalismus und Mythos*, cit.

[25] MAN, Hendrik de, *Zur Psychologie des Sozialismus*, Jena 1927; su Sorel: *ivi*, pag. 115.

[26] Cfr. per es. SARTRE, Jean-Paul, Prefazione a FANON, Frantz, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962, pagg. 5-24, qui pag. 11.

[27] Cfr. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., pagg. 265-350.

[28] I testi più efficaci al riguardo sono: THEUNISSEN, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlin/New York 1977, cap. VI; TAYLOR, Charles, "What is human agency?" in *Philosophical Papers*, vol. I: *Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pagg. 15-44.

[29] SARTRE, Jean-Paul, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, Edizioni di Comunità, Milano 1982; su ciò: HONNETH, Axel, "Ohnmächtige Selbsbehauptung. Sartres Weg zu einer intersubjektivistischen Freiheitslehre", in *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 1987, 2, pag. 82 e segg.

[30] SARTRE, Jean Paul, *Situations V: Colonialisme et néo-colonialisme*, Gallimard, Paris 1964.

[31] SARTRE, Prefazione a FANON, *I dannati della terra*, cit., pag. 15 e segg.

[32] *Ivi*, pag. 16.

[33] Cfr. per es. *ivi*, pag. 17.

[34] *Ivi*, pag. 19; cfr. invece la formulazione di Sartre sul "latente universalismo del liberalismo borghese" in "Le Colonialisme est un Système", in *Les Temps Modernes*, Mar.-Apr. 1956, 23, pagg. 1371-86 [ristampa in SARTRE, *Situations V*, cit.].

[35] Su questa tesi cfr. HUNYADI, Mark, "Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral", in TRAUGOTT König (a c. di), *Sartre. Ein Kongreß*, Rohwohlt, Reinbek 1988, pag. 84 e segg.

8. Misconoscimento e opposizione: la logica morale dei conflitti sociali

[1] FANON, *I dannati della terra*, cit. Sulla ricezione di Hegel da parte di Fanon cfr. però anche: Id., *Pelle nera, maschere bianche*, Marco Tropea Editore, Milano 1996.

[2] WEBER, *Economia e società*, cit., vol. I, pag. 35.

[3] SIMMEL, Georg, *Sociologia*, Ed. di Comunità, Milano 1989, cap. IV: "Il contrasto".

[4] Una convincente rivalutazione della *Chicago School* è stata compiuta da JOAS, Hans, "Symbolischer Interaktionismus. Von der Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition", in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 1988, 40, pag. 417 e segg.

[5] PARK, Robert E. e BURGESS, Ernest W. (a c. di), *Introduction to the Science of Sociology*, University of Chicago Press, Chicago 1969, pag. 241.

[6] Esemplare al riguardo: COSER, Lewis A., *Le funzioni del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milano 1967.

[7] Mi limito qui a indicare la letteratura filosofica: BOXBILL, "Self-Respect and Protest", cit. Cfr. anche HILL, Thomas E.J., "Servility and Self-Respect", in *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pag. 4 e segg.; WILDT, "Recht und Selbstachtung", cit.

[8] Ciò è stato mostrato con ammirevole chiarezza, anche se con un atteggiamento affermativo, da SCHWINGEL, Markus, *Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus,* Argument Sonderband Neue Folge, Hamburg 1993.

[9] Cfr. THOMPSON, Edward P., *The Making of the English Working Class*, Gollancz, London 1963.

[10] MOORE, Barrington, *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, Edizioni di Comunità, Milano 1983. Cfr. al riguardo il mio saggio di recensione alla traduzione tedesca: HONNETH, Axel, "Moralischer Konsens und Unrechtsempfindung. Zu Barrington Moores Untersuchung 'Ungerechtigkeit'", in *Almanach. Suhrkamp Wissenschaft. Weißes Program*, Frankfurt a.M. 1984, pag. 108 e segg.

[11] GRIESSINGER, Andreas, *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewußtsein deutscher Handwerksgesellen im 18. Jahrhundert*, Ullstein, Frankfurt a.M. Berlin/Wien 1981.

[12] Cfr. per es. GEHLEN, Arnold, *Morale e ipermorale: un'etica pluralistica*, Ombrecorte, Verona 2001.

9. Condizioni intersoggettive dell'integrità personale: un concetto formale di eticità

[1] Cfr. per es. SCHNÄDELBACH, Herbert, "Was ist Neoaristotelismus?", in KUHLMANN, Wolfgang (a c. di), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, pag. 38 e segg.; HABERMAS, Jürgen, "Moralità ed eticità. Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?" in *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, pagg. 5-27; LARMORE, Charles, *Le strutture della complessità morale*, cit.

[2] Cfr. tra l'altro MAC INTYRE, Alasdair, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988; cfr. inoltre i relativi contributi in HONNETH, Axel, (a c. di), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Frankfurt a.M. 1992.

[3] Ho tratto importanti spunti per la formulazione di questa posizione intermedia da: SEEL, Martin, "Das Gute und das Richtige", manoscritto 1991.

[4] Cfr. su ciò TAYLOR, Charles, "What's Wrong with Negative Liberty?", in *Philosophical Papers*, vol. II: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pagg. 211-29.

[5] Istruttivo al riguardo NEUHÄUSER, Gabriele, *Familiäre Sittlichkeit bei Hegel*, tesi dattiloscritta, Università di Frankfurt a.M. 1992.

Bibliografia

ALEXANDER, Jeffrey C., *Theoretical Logic in Sociology*, University of California Press 1982-83, vol. II.

ALEXY, Robert, *Theorie der Grundrechte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

ANGEHRN, Emil e LOHMANN, Georg (a c. di), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Theorie*, Athenäum, Königstein/Ts. 1986.

BAMBEY, Andrea, *Das Geschlechtsverhältnis als Anerkennungsstruktur. Zum Problem der Geschlechterdifferenz in feministischen Theorien*, Studientexte zur Sozialwissenschaft, Sonderband 5, Frankfurt a.M. 1991.

BARTH, Hans, *Masse und Mythos*, Rohwohlt, Hamburg 1959.

BAUMGARTEN, Eduard, *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesen, Der Pragmatismus: R.W. Emerson, W. James, J. Dewey*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1938, vol. II.

BENHABIB, Seyla, "The Generalized and Concrete Other. The Kohlberg-Giligan Controversy and Feminist Theory", in *Praxis International*, 1986, VI, pagg. 38-60.

BENJAMIN, Jessica, *The Bonds of Love. Psychoanalisis, Feminism, and the Problems of Domination*, Pantheon, New York 1988 (*Legami d'amore; i rapporti di potere nelle relazioni amorose*, trad. it. di Anna Nadotti, Rosemberg & Sellier, Torino 1991).

BERDING, Helmut, *Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel*, Oldenbourg, Minden/Wien 1969.

BERGER, Peter L., BERGER, Brigitte e KELLNER, Hansfried, *Das Unbehagen in der Modernität*, Campus, Frankfurt a.M./New York 1975.

BERGMANN, Martin S., *The Anatomy of Loving*, Columbia University Press, New York 1987 (*Anatomia dell'amore*, trad. it. di Gaspare Bona, Einaudi, Torino 1992).

BERLIN, Isaiah, "Georges Sorel", in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, a c. di Henry Hardy, Hogarth, London 1987, pagg. 296-

332 (*Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, trad. it. di Giovanni Ferrara degli Uberti, Adelphi, Milano 2000, pagg. 437-89).

BETTELHEIM, Bruno, *Surviving and Other Essays*, Thames & Hudson, London 1979 (*Sopravvivere*, trad. it. di Adriana Bottini, Feltrinelli, Milano 1981).

BLASCHE, Siegfried, "Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben", in RIEDEL, Manfred (a c. di), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, 2 voll., pag. 312 e segg.

BLOCH, Ernst, *Naturrecht und menschliche Würde*, in *Gesamtausgabe*, vol. VI, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1961.

BOBBIO, Norberto, "Hegel e il giusnaturalismo", in *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981, pagg. 3-34.

BORKENAU, Franz, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971 (*La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, trad. it. di Gabriella Bonacchi, a c. di Giacomo Marramao, il Mulino, Bologna 1984).

BOURDIEU, Pierre, *La distinction: critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, Paris 1979 (*La distinzione: critica sociale del gusto*, trad. it. di Guido Viale, il Mulino, Bologna 1983).

BOWLBY, John, *Attachment and Loss*, vol. 1: *Attachment*, Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London 1969 (*Attaccamento e perdita*, trad. it. di Anna Schwartz, Bollati Boringhieri, Torino 1976).

–, *The Making and Breaking of Affectional Bonds*, Tavistock, London 1979 (*Costituzione e rottura dei legami affettivi*, trad. it. di Serena Viviani e Chiara Tozzi, a c. di Anna Oliverio Ferraris, Raffaello Cortina Editore, Milano 1982).

BOXBILL, Bernard P., "Self Respect and Protest", in *Philosophy and Public Affairs*, 1976/77, quad. 6, pag. 58 e segg.

BRANDEN, Nathaniel, *The Psychology of Self-Esteem*, Nash, Los Angeles 1969.

BREAKWELL, Glyris M. (a c. di), *Threatened Identities*, Wiley, New York 1983.

BROTZ, Howard (a c. di), *Negro Social and Political Thought*, Basic Books, New York 1966.

BUCK, Günther, "Selbsterhaltung und Historizität", in EBERLING, Hans (a c. di), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, pag. 144 e segg.

BULLOWA, Margret (a c. di), *Before Speech. The Beginning of Interpersonal Communication*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

COSER, Lewis A., *The Functions of Social Conflict*, Routledge & Kegan Paul, London 1956 (*La funzione del conflitto sociale*, trad. it. di Paolo Demartis, Feltrinelli, Milano 1967).

DARWALL, Stephen L., "Two Kind of Respect", in *Ethics*, 1977, vol. 88, quad. 1, pag. 36 e segg.

DEWEY, John, "The Theory of Emotion", I e II, in *Psychological Review*, 1894, I, pag. 553 e segg; *Psychological Review*, 1895, II, pag. 13 e segg.

DÜLMEN, Richard Van (a c. di), *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Fischer, Frankfurt a.M. 1988.

DÜSING, Edith, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, Verlag für Philosophie J. Dinter, Köln 1986.

EAGLE, Morris N., *Recent Developments in Psychoanalysis: A Critical Evaluation*, McGraw-Hill, New York 1988 (*La psicoanalisi contemporanea*, trad. it. di S. Maddaloni, Laterza, Roma-Bari 1993).

EBELING, Hans (a c. di), *Subjektivität und Selbserhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976.

ERIKSON, Erik H., *Identity and the Life-cycle*, Norton, New York 1980 (*I cicli della vita. Continuità e mutamenti*, trad. it. di C. Bellucci, a c. di F. D'Agostino, Armando, Roma 1981).

FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, a c. di Francis Jeanson, Éditiond du Seuil, Paris 1952 (*Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. di Mariagloria Sears, Marco Tropea Editore, Milano 1996).

–, *Les damnés de la terre*, pref. di J.P. Sartre, Maspero, Paris 1961 (*I dannati della terra*, pref. di J.P. Sartre, trad. it. di Carlo Cignetti, Einaudi, Torino 1962; Nuova edizione a c. di L. Ellena, Edizioni di Comunità, Milano 2000).

FEINBERG, Joel, "The Nature and Value of Rights", in *Journal of Value Inquiry*, 1970, 4, pag. 243 e segg.

–, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton N.Y. 1980.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Fichtes Werke*, a c. di Immanuel Hermann Fichte, de Gruyter, Berlin 1971, vol. III (*I fondamenti del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza*, trad. it. di Luca Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994).

FREUD, Sigmund, "Hemmung, Symptom und Angst", in *Gesammelte Werke*, vol. XIV, Frankfurt a.M. 1972 ("Inibizioni, sintomi e angoscia" trad. it. di Mario Rossi in *Opere*, a c. di Cesare Musatti, Boringhieri, Torino 1967-93, vol. X, 1978).

FREUND, Michael, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1972.

FREYER, Hans, *Machiavelli*, Verlagsgesellschaft, Weinheim 1986.

GEHLEN, Arnold, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Athenäum, Frankfurt a.M. 1969 (*Morale e ipermorale: un'etica pluralistica*, Ombre corte, Verona 2001).

GILBERT, Paul, *Human Relationships. A Philosophical Introduction*, Blackwell, Oxford 1991.

GIUSTI, Miguel, *Hegels Kritik der modernen Welt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987.

GREENBERG, Jay R. e MITCHELL, Stephen A., *Object Relations in Psychoanalitic Theory*, Harvard University Press, Cambridge Ma. 1983 (*Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, il Mulino, Bologna 1986).

GRIESSINGER, Andreas, *Das Symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewußtsein deutscher Handwerkgesellen im 18. Jahrhundert*, Ullstein, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1981.

GUREWITSCH, Aron, *Zur Geschichte des Achtungsbegriffs und zur Theorie der sittlichen Gefühle*, dissertazione, Würzburg 1897.

HABERMAS, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968. (Alcuni dei saggi di questo volume sono contenuti nella raccolta: HABERMAS, Jürgen, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, trad. it. di Carlo Donolo, Laterza, Bari 1967. La trad. it. del saggio "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels jenenser *Philosophie des Geistes*" è invece stata pubblicata a parte: HABERMAS, Jürgen, *Lavoro e interazione*, trad. it. di Maria Grazia Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975).

–, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971 (trad. it. parz. *Prassi politica e teoria critica della società*, di Gian Enrico Rusconi, il Mulino, Bologna 1971).

–, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976 (trad. it. parz. *Per la ricostruzione del materialismo storico*, di Furio Cerutti, Etas-Kompass, Milano 1979).

–, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985 (*Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. di Elena ed Emilio Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987).

–, "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", in KUHLMANN, Wolfgang (a c. di), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, pag. 16 e segg. ("Moralità ed eticità. Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?", in *Teoria della morale*, trad. it. di Tota, Laterza, Roma-Bari 1994, pagg. 5-27).

–, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988 (*Il pensiero post-metafisico*, trad. it. di Marina Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991).

HARLOW, Harry F., "The Nature of Love", in *American Psychologist*, 1958, 13.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *System der Sittlichkeit*, ristampa della Lasson-Ausgabe, Meiner, Hamburg 1967 (*Sistema dell'eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto*, trad. it. di Antonio Negri, Laterza, Bari 1971, pagg. 161-301).

–, *Jenaer Realphilosophie*, Meiner, Hamburg 1969 (*Filosofia dello spirito jenese [1805-06]*, in *Filosofia dello spirito jenese*, trad. it. di Giuseppe Cantillo, Laterza, Bari 1971, pagg. 103-216).

–, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in *Werke in 20 Bänden*, a c. di Karl Markus Michel/Eva Moldenhauer, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, vol. I, pag. 234 e segg. (*Il così detto "frammento sistematico"*, in *I principî*, trad. it. di Enrico De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1974, pagg. 25- 41).

–, *Jenaer Schriften 1801-07*, in *Werke in 20 Bänden*, a c. di Karl Markus Michel/Eva Moldenhauer, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, vol. II.

–, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke in 20 Bänden*, a c. di Karl Markus Michel/Eva Moldenhauer, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, vol. III (*Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di Enrico De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1933-36; II ed. 1960).

–, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III*, in *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, vol. X (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. di Benedetto Croce, con introd. di Claudio Cesa, Roma-Bari 1984).

–, *Systeme der spekulativen Philosophie*, Meier, Hamburg 1986 (*Filosofia dello spirito [1803-04]*, in *Filosofia dello spirito jenese*, cit., pagg. 39-101).

–, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in *Jenaer Schriften 1801-07*, cit. (*Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, in *Scritti di filosofia del diritto*, cit., pagg. 23-160).

–, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie* in *Jenaer Schriften 1801-07*, cit. (*Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, trad. it. di Remo Bodei, Mursia, Milano 1971, pagg. 3-182).

HENRICH, Dieter, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971.

–, e HORSTMANN, Rolf-Peter (a c. di), *Hegels Philosophie des Rechts*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982.

HOBBES, Thomas, *Leviathan*, Penguin classics, Oxford 1982 (*Leviatano*, trad. it. di Roberto Giammanco, UTET, Torino 1955, 2 voll.).

HONNETH, Axel e JAEGGI, Urs (a c. di), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980.

HONNETH, Axel, "Arbeit und instrumentales Handeln", in HONNETH, A. e JAEGGI, U. (a c. di), *Arbeit, Handlung, Normativität*, cit., pag. 185 e segg. ("Lavoro e azione strumentale", trad. it. di Marina Calloni, in Aa.Vv., *Dopo la Scuola di Francoforte. Studi su J. Habermas*, a c. di Mauro Protti, Unicopli, Milano 1984).

– e JOAS, Hans, "War Marx ein utilitarist? Für eine Gesellschaftstheorie jenseits des Utilitarismus", in Akademie der Wissenschaften der DDR (a c. di), *Soziologie und Sozialpolitik. I. Internationales Kolloquium zur Theorie und Geschichte der Soziologie*, Berlin 1987, pag. 148 e segg.

HONNETH, Axel, "Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus", in KRÄMER, H.L. e LEGGEWIE C. (a c. di), *Wege ins Reich der Freiheit*, Berlin 1989, pag. 86 e segg.

–, "Moralischer Konsens und Unrechtsempfindung. Zu Barrington Moores Untersuchung 'Ungerechtigkeit'", in *Suhrkamp Wissenschaft. Weißes Program. Almanach*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, pag. 108 e segg.

–, "Ohnmächtige Selbstbehauptung. Sartres Weg zu einer intersubjektivistischen Freiheitslehre", in *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, 1987, 2, pag. 82 e segg.

–, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988 (*Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, a c. di Franco Riccio e Salvo Vaccaro, trad. it. di Maria Teresa Sciacca, Edizioni Dedalo, Bari 2002).

–, "Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels", in HONNETH, A., MC CARTY, Th. e OFFE, C. (a c. di), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, pag. 549 e segg.

–, *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990.

–, "Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung", in *Merkur*, 1990, Heft 501, pag. 143 e segg. ("Integrità e spregio: temi fondamentali per una morale teoretica del riconoscimento", trad. it. di M.A. Miglietta in *Fenomenologia e società*, 1991, 2; trad. it. di una versione ampliata dello stesso saggio: *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, a c. di Alessandro Ferrara, Rubbettino, Messina 1993).

–, (a c. di), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Frankfurt a.M. 1992.

–, *Das andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.

HORSTMANN, Rolf-Peter, "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", in *Philosophische Rundschau*, 1972, Jg. 19, pag. 87 e segg.

–, "Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie", in RIEDEL, Manfred (a c. di), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, 2 voll., pag. 276 e segg.

HÖSLE, Vittorio, *Hegels System*, vol. 2: *Philosophie der Natur und des Geistes*, Meiner, Hamburg 1987.

HUNYADI, Mark, "Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral", in KÖNIG, Traugott (a c. di), *Sartre. Ein Kongreß*, Rohwohlt, Reinbek 1988, pag. 84 e segg.

IHERING, Rudolf von, *Der Zweck im Recht*, Breitkopf u. Härtel, Leipzig 1905, 2 voll.

ILTING, Karl-Heinz, "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik", in *Philosophisches Jahrbuch*, 1963/64, 71, pag. 38 e segg.

JAMME, Christoph e SCHNEIDER, Helmut (a c. di), *Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984.

JOAS, Hans, *Zur Kreativität des menschlichen Handelns,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.

–, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980.

–, "Symbolischer Interaktionismus. Von einer Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition", in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1988, Jg. 40, pag. 417 e segg.

JULLIARD, J. e SAND, Shlomo (a c. di), *Georges Sorel et son temps*, Éditions du Seuil, Paris 1965.

KANT, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften*, a c. della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin 1968, vol. VI (*La metafisica dei costumi*, trad. it. di Giorgio Vidari, rev. di Nicolao Merker, Laterza, Roma-Bari 1996).

KERNBERG, Otto F., *Objektbeziehung und Praxis der Psychoanalyse*, Klett-Cotta, Stuttgart 1985 (*Teoria della relazione oggettuale e prassi psicoanalitica*, trad. it. di S. Stefani, Bollati Boringhieri, Torino 1990).

KERSTING, Wolfgang, "Handlungsmächtigkeit - Machiavellis Lehre vom politischen Handeln", in *Philosophisches Jahrbuch*, 1988, Heft 3/4, pag. 235 e segg.

KIMMERLE, Heinz, "Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena", in *Hegel-Studien*, 1969, Beiheft 4.

KLUTH, Heinz, *Sozialprestige und sozialer Status*, Enke, Stuttgart 1957.

KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la "Phénomenologie de l'esprit" (1933-39)*, réunis et publiés par R. Quenau, Gallimard, Paris 1947 (*Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. di Gian Franco Frigo, Adelphi, Milano 1996).

KORFF, Wilhelm, *Ehre, Prestige, Gewissen*, J.P. Bachem, Köln 1966.

LANGE, Ernst Michael, *Das Prinzip Arbeit*, Ullstein, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1980.
LARMORE, Charles E., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987 (*Le strutture della complessità morale*, trad. it. di Silvia Nono, Feltrinelli, Milano 1987).
LÉVINAS, Emmanuel, *La Mort et le Temps*, Libr. Générale Française, Paris 1991.
LOHMANN, Georg, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Campus, Frankfurt a.M. 1991.
LUHMANN, Niklas, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982 (*Amore come passione*, trad. it. di Maria Sinatra, Laterza, Roma-Bari 1987).
LUKÁCS, Georg, *Der junge Hegel*, in *Werke*, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1967, vol. 8 (*Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. di Renato Solmi, Einaudi, Torino 1975, 2 voll).
LYND, Helen M., *On Shame and the Search for Identity*, Harcourt & Brace, New York 1958.
MACHIAVELLI, Niccolò, *Opere politiche*, a c. di M. Puppo, Le Monnier, Firenze 1969.
MAN, Hendrik de, *Zur Psychologie des Sozialismus*, Diederichs, Jena 1927.
MACHO, Thomas H., *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987.
MAC INTYRE, Alasdair, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1981 (*Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di Paola Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988).
MARQUARD, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973.
MARSHALL, Thomas H., *Sociology at the Crossroads*, Heinemann, London 1963.
MARX, Karl e ENGELS, Friedrich, *Marx-Engels-Werke I-XXXIX*, a c. dell'Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1958-68 (*Opere*, trad. a c. di Aa.Vv., Editori Riuniti, Roma 1972 segg).
MEAD, George Herbert, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, University of Chicago Press, Chicago 1972.
–, *Mind, Self & Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934 (*Mente, Sé e Società*, trad. it. di Roberto Tettucci, Giunti-Barbera, Firenze 1966).
–, *Selected Writings*, a c. di Andrew J. Reck Library of the Liberal Arts, Indianapolis 1964.
MEILLASSOUX, Claude, *Anthropologie de l'esclavage: le ventre de fer et d'argent*, Presses Universitaires de France, Paris 1986 (*Antropologia della schiavitù: il parto del guerriero e del mercante*, trad. it. di Gaetano Riccardo, Mursia, Milano 1992).

MELDEN, A.J., *Rights and Persons*, Berkeley 1977.
MEYER, Thomas, *Der Zwiespalt in der Marxschen Emanzipationstheorie*, Scriptor, Kronberg im Taunus 1973.
MOORE, Barrington, *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, M.E. Sharpe, White Plains, New York 1978 (*Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, Edizioni di Comunità, Milano 1983).
MÜNKLER, Herfried, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1984.
NECKEL, Sighard, *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Campus, Frankfurt a.M. 1991.
NEGT, Oskar (a c. di), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.
NEUHÄUSER, Gabriele, *Familiäre Sittlichkeit und Anerkennungsformen bei Hegel*, tesi dattiloscritta, Università di Frankfurt a.M. 1992.
OLSON, Daniel R. (a c. di), *The Social Foundation of Language and Thought*, Norton New York 1980.
PARK, Robert E. e BURGESS, Earnest W. (a c. di), *Introduction to the Science of Sociology*, University of Chicago Press, Chicago 1969.
PARSONS, Talcott, *The System of Modern Societies*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1971 (*Sistemi di società*, trad. di Vittorio Mortara, a c. di Luciano Gallino, il Mulino, Bologna 1971-73, 2 voll.).
PATTERSON, Orlando, *Slavery and Social Death. A comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1982.
PÉRISTIANY, John G. (a c. di), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld & Nicolson, London 1966.
PIERS, Gerhart e SINGER, Milton B., *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and Cultural Study*, Norton, New York 1971.
PITT-RIVERS, Julian, "Honor", in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, a c. di David L. Sill, The Macmillan Company and Free Press, New York 1968, vol. IV, pag. 503 e segg.
PLESSNER, Helmuth, *Die Grenzen der Gemeinschaft*, in *Gesammelte Schriften*, a c. di Günther Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströcker, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, vol. V (*I limiti della comunità*, a c. di Bruno Accarino, Laterza, Roma-Bari 2001).
POPÌSVIL, Leopold, *Anthropology of Law*, HRAF Press, New Haven Conn. 1974.
RIEDEL, Manfred (a c. di), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975.

–, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969 (*Hegel fra tradizione e rivoluzione*, trad. it. di Enzo Tota, Laterza, Roma-Bari 1975).

RITTER, Joachim, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977 (*Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, trad. it. di Gerardo Cunico e Roberto Garaventa, Marietti, Genova 1997).

ROSE, Gillian, *Hegel Contra Sociology*, Athlone, London 1981.

ROTH, Klaus, *Die Institutionalisierung der Freiheit in der Jenaer Schriften Hegels*, Schäuble, Rheinfelden\Berlin. 1991.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité*, Librairie Générale Française, Paris 1997 (*Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in *Scritti politici*, trad. it. di Maria Garin, con introd. di Eugenio Garin, Laterza, Bari 1971, vol. I).

RUNDELL, John F., *Origins of Modernity. The Origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx*, Polity Press, Cambridge 1987.

SAND, Shlomo, "Lutte de classes et conscience juridique dans la pensée de Georges Sorel", in JULLIARD, J. e SAND, S. (a c. di), *Georges Sorel et son temps*, Éditions du Seuil, Paris 1985, pag. 225 seg.

SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943 (*L'essere e il nulla*, trad. it. di Giuseppe del Bo, Net, Milano 2002).

–, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960 (*Critica della ragione dialettica*, trad. it. di Paolo Caruso, il Saggiatore, Milano 1963, 2 voll.).

–, *Réflections sur la question juive*, Gallimard, Paris 1947, (*L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, trad. it. di Ignazio Weiss, Edizioni di Comunità, Milano 1982).

–, *Préface* a FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris 1961 (*Prefazione* a FANON, Frantz, *I dannati della terra*, cit., pagg. 5-24).

–, "Le Colonialisme est un système", in *Les Temps modernes*, 1956, 123, pagg. 1371-86.

–, *Situations V: Colonialisme et néo-colonialisme*, Gallimard, Paris 1964.

SCARRY, Elaine, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York/Oxford 1985 (*La sofferenza del corpo: la distruzione e la costruzione del mondo*, trad. it. di Giovanna Bettini, il Mulino, Bologna 1990).

SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Gesammelte Werke*, vol. 2, Franke, Bern 1966 (*Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, trad. it. a cura di Gian Carlo Caronello, San Paolo Edizioni, Roma 1996).

SCHNÄDELBACH, Herbert, "Was ist Neoaristotelismus?" in KUHLMANN, Wolfgang (a c. di), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, pag. 38 e segg.

SCHÖPF, Alfred, (a c. di) *Aggression und Gewalt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1983.

SCHREIBER, Marianne, "Kann der Mensch Verantwortung für seine Aggressivität übernehmen? Aspekte aus der Psychologie D.W. Winnicotts und Melanie Kleins", in SCHÖPF, Alfred (a c. di) *Aggression und Gewalt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1983, pag. 155 e segg.

SCHWINGEL, Markus, *Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus*, Argument Sonderband Neue Folge, Hamburg 1993.

SEEL, Martin, *Das Gute und das Richtige*, manoscritto 1991.

SENNETT, Richard e COBB, Jonathan, *The Hidden Injuries of Class*, Knopf, Cambridge 1972.

SIEP, Ludwig, "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in der Jenaer Schriften", in *Hegel-Studien*, 1974 vol. 9, pag. 155 e segg.

–, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg/München 1979.

SIMMEL, Georg, *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*, Dunacker Humblot, Leipzig 1908 (*Sociologia*, trad. it. di Alessandro Cavalli, Edizioni di Comunità, Milano 1989).

–, "Zur Psychologie der Scham", in *Schriften zur Soziologie*, a c. di H. J. Damme und O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1938.

SMITH, Steven B., *Hegel's Critique of Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago 1980.

SOREL, Georges, "Was man von Vico lernt", in *Sozialistische Monatshefte*, 1898, 2, pag. 270 e segg.

–, "Die Ethik des Sozialismus", in *Sozialistische Monatshefte*, 1904 , 8, pag. 368 e segg.

–, *Réflections sur la violence*, cinquième édition, Marcel Rivière, Paris 1921 (*Considerazioni sulla violenza*, trad. it. di Antonio Sarno, con introd. di B. Croce, Laterza, Bari 1926).

SPEIER, Hans, *Social Order and the Risks of War*, G.W. Stewart, New York 1952.

SPITZ, René, A. *The First Year of Life: A psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations*, in collaborazione con W. Godfrey Cobliner, International Universities Press, New York 1965 (*Il primo anno di vita. Studio psicoanalitico sullo sviluppo delle relazioni oggettuali*, trad. it. di C. Masina e V. Volterra Capogrossi, pref. di Anna Freud, appendice di Godfrey Cobliner, Armando, Roma 1982).

STERN, Daniel, *The First Relationship: Mother and Infant*, Open Books, London 1977.
TAMINIAUX, Jacques, *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Nijhoff, La Hague 1967.
TAYLOR, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979 (*Hegel e la società moderna*, trad. it. di Andrea La Porta, il Mulino, Bologna 1984).
–, *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, 2 voll.
THEUNISSEN, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlin/New York 1977.
THOMPSON, Edward P., *The Making of the English Working Class*, Gollancz, London 1963.
TOCQUEVILLE, Alexis de, *La démocratie en Amerique*, Gallimard, Paris 1986, 2 voll. (*La democrazia in America*, trad. it. di Giorgio Candeloro, Milano 1992).
TREVORTHEN, Couym, "The Foundations of Intersubjectivity: Development of Interpersonal and Cooperative Understanding of Infants", in OLSON, D.P., (a c. di), *The Social Foundation of Language and Thought*, Norton, New York 1980, pag. 316 e segg.
TUGENDHAT, Ernst, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (*Autocoscienza e autodeterminazione*, trad. di Alessandro Pinzani, La Nuova Italia, Firenze 1997).
WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Mohr, Tübingen 1976 (*Economia e società*, trad. it. di Aa.Vv. a c. di Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1961, 2 voll.).
WELLMER, Albrecht, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.
–, "Naturrecht und praktische Vernunft. Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx", in ANGEHRN, Emi e LOHMANN, Georg (a c. di), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Theorie*, Athenäum, Königstein im Taunus, 1986, pag. 197 e segg.
WILDT, Andreas, "Hegels Kritik des Jakobinismus", in NEGT, Oskar (a c. di), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, pag. 256 e segg.
–, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982.
–, "Gerechtigkeit in Marx' Kapital", in ANGEHRN, Emil e LOHMANN, Georg (a c. di), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Theorie*, Athenäum, Königstein am Taunus, 1986, pag. 149 e segg.

–, *Die Anthropologie des frühen Marx*, Studienbrief der Fernuniversität Hagen 1987.
–, "Recht und Selbstachtung. Im Anschluß an die Anerkennungslehre von Fichte und Hegel", in KAHLO, Michael, WOLFF, Ernst A. e ZACZYCK, Rainer (a c. di), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Klostermann, Frankfurt a.M., pag. 149 e segg.
WINNICOTT, Donald W., *The Maturational Process and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*, Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London 1965 (*Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, trad. it. di Alda Bencini Bariatti, Armando, Roma 1970).
–, *Playing and Reality*, Tavistock, London 1971 (*Gioco e realtà*, trad. it. di Giorgio Adamo e Renata Gaddini, Armando, Roma 1997).
YOUNG, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton NJ 1990 (*Le politiche della differenza*, presentazione di Luigi Ferrajoli, trad. it. di Adriana Bottini, Feltrinelli, Milano 1996).

Indice dei nomi

Alexy, Robert, 140
Aristotele, 17, 21, 23-25, 27, 41

Benjamin, Jessica, 120, 129-130
Bergers, Ernest, 189
Bergson, Henri, 171, 179, 182
Bowlby, John, 119
Buck, Günther, 19

Darwall, Stephen L., 136-138
Descartes, René, 19
Dewey, John, 90, 163-165
Dews, Peter, 11
Durkheim, Emile, 179, 188, 208

Eagle, Morris, 119
Erikson, Erik H., 128
Erostrato, 67

Fanon, Frantz, 188
Feinberg, Joel, 144, 145
Ferrara, Alessandro, 11
Feuerbach, Ludwig, 84, 175
Fichte, Johann Gottlieb, 22, 26-27, 38, 43, 46, 54
Fink-Eitel, Hinrich, 11
Flaubert, Gustave, 185
Foucault, Michel, 9
Frankenberg, Günther, 11
Freud, Sigmund, 119
Galilei, Galileo, 19

Gehlen, Arnold, 92
Gesù, 105-106
Grießinger, Andreas, 196

Habermas, Jürgen, 10
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 9, 10, 15-79, 83-87, 89, 94, 98-100, 104-106, 108, 112,-118, 120, 121, 125, 129, 131-133, 134, 139, 143, 147, 148, 154, 158, 159, 163, 169-172, 179, 180, 182, 186, 187, 190, 198, 200, 201, 202, 204-209
Herder, Johann Gottfried, 92
Hobbes, Thomas, 15, 17, 19, 20, 21, 28, 30, 38, 53, 54, 57, 115, 170, 171
Hölderlin, Friedrich, 21, 23

Ihering, Rudolf von, 135, 136, 138

James, William, 101, 164
Jellinek, Georg, 140
Joas, Hans, 10

Kant, Immanuel, 22, 54, 70, 135, 137, 200, 201
Kernberg, Otto F., 130
Kierkegaard, Søren, 84
Kojève, Alexandre, 61, 62

Machiavelli, Niccolò, 15, 17, 18-21, 28, 75, 76, 115, 170, 171
Man, Hendrik de, 183
Marshall, Thomas H., 140-143
Marx, Karl, 84, 170-178, 180, 186, 188, 189
Mead, George Herbert, 9, 87, 89-117, 121, 128, 132-134, 143, 144, 146-148, 154, 158, 159, 163, 169, 170, 182, 186, 187, 190, 192, 198, 200, 202, 204-209
Menke, Christoph, 11
Mill, James, 172
Moore, Barrington, 196

Nietzsche, Friedrich, 115

Park, Robert, 189
Parsons, Talcott, 140
Peirce, Charles Sanders, 90
Platone, 21, 23, 24
Plessner, Helmuth, 117

Sartre, Jean-Paul, 130, 170-172, 183-186, 188, 189
Scheler, Max, 117
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 23, 29, 36
Schiller, Friedrich, 135
Simmel, Georg, 154, 189
Sorel, Georges, 170-172, 178-183, 186, 188, 189
Spitz, René, 119
Stern, Daniel, 119

Thompson, Edward P., 195, 196
Tönnies, Ferdinand, 188

Vico, Giambattista, 171, 179, 180

Weber, Max, 149, 150, 189
Wildt, Andreas, 11, 61
Wingert, Lutz, 11
Winnicott, Donald W., 120-128, 130

Indice degli argomenti

amicizia, 116, 128, 131
amore, relazione d'amore (amorosa), 49-52, 99, 117-131, 190, 198-199, 202-209
autodeterminazione, 203
autorealizzazione, 107-111, 153-4, 161-2, 170-5, 201-8

comunità, 22-25, 98-113
comunità etica, 148, 190, 207
comunitarismo, 113
contratto, 20, 32, 54-56, 65-69
coscienza di sé (autocoscienza), 78, 92-95

delitto, 29-33, 37, 67-71
diritto, relazione giuridica, 27, 29, 63-72, 132-147, 161, 180-183, 190, 198, 203-208

eticità, 24-42, 44-45, 71-78, 108-113, 131, 200-207

famiglia, 52-3, 180, 205
fiducia in sé, 51, 128-131, 160, 198, 202, 203

generalizzazione, 97, 107

identità, 27-29, 32-35, 85-86, 93-103, 158-159
individuazione, 104, 152, 199
integrità, 33, 158-159, 162-163, 194, 204-208
Io (Mead), 93-95, 100-107, 128

lavoro, 47-49, 64-65, 78, 109-112, 171-176
libertà, 23, 103-106, 131, 203-206
libertà negativa, 21, 29
lotta per l'autoconservazione (autoaffermazione), 17-18, 20, 56, 175
lotta per il riconoscimento, 30, 39-40, 53, 67-69, 79, 104-105, 114, 125, 137, 154, 166, 169-176, 183, 186, 192

Me (Mead), 90, 93-97, 100-103, 107-108
misconoscimento, 9-32, 67-71, 86, 116, 146, 158-163, 174, 182, 184-186, 189-193
morale, 95, 100-104, 165, 169-176, 179-181, 200-202
morte, 41, 60-62, 68, 78, 162
movimenti sociali, 105, 154, 166, 188-92

onore, 33-35, 149-153, 161

prestigio, 149-153

reciprocità, 49, 130, 133-134

riconoscimento, 25-27, 36-37, 39-40, 53-56, 59-60, 61-79, 83-86, 94, 98-100, 114-118, 171-176, 196-199, 200-208
riconoscimento amoroso (v. anche amore), 29, 48-51, 117-131, 190, 198, 205
riconoscimento giuridico (v. anche diritto), 29-33, 64-5, 105, 131-8, 143-4, 182, 194, 199, 205-206
riconoscimento della stima sociale (v. anche stima sociale), 107, 112, 147-149, 155, 198, 207
rispetto, 135-137
rispetto di sé (auto-rispetto), 99, 109, 144-147, 161, 191, 196-198, 202

sentimenti morali, 165, 182, 189, 197
solidarietà, 36, 51, 112-113, 117, 154-156, 202-203, 207-209
stima di sé (autostima), 156, 162, 198, 202
stima sociale, 135, 138, 147-156, 161-162, 193-194, 198, 207-208

utilitarismo, 171, 175-179, 194-195
vergogna, sentimento di vergogna, 160-161, 192

UNIVERSITÀ DI PISA
Sistema bibliotecario di ateneo
INVENTARIO N° 43624